



Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1957

PASTOR BONUS

66. Jahrgang



V 106 a

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1961 P 2



**Trierer Theologische Zeitschrift**

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium  
der Theologischen Fakultät in Trier  
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Hofmann und Prof. Dr. H. Groß  
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

# INHALT DES JAHRGANGES 1957

## I. AUFSÄTZE

Antweiler, Anton, Die Funktion der Theologie in der Kirche	80—93
Beumer, Johannes, Werte und Grenzen der theol. Begriffssprache	129—137
Edmaier, Alois, Ist unsere christl. Sozialordnung nur kulturbedingt?	152—162
Haubst, Rudolf, Welches Ich spricht in Christus?	1—20
Hegel, Eduard, Die geistige und religiöse Welt einer Eifelabtei im Hochmittelalter	298—312
Herrmann, Franz, Franz von Sales: Über die Predigt	336—345
Hoffmann, Gottfried, Die liturgische Erneuerung im Protestantismus als Problem und Verheißung	276—297
Höffner, Josef, Seelsorge heute	21—30
Hofmann, Linus, Das Amt des Pfarrers	31—39
Iserloh, Erwin, Gott finden in allen Dingen	65—79
Junker, Hubert, Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas	193—207
Mitterer, Max, Ehewille und Eheschließungsform	94—107
Mußner, Franz, Die Bedeutung von Mk 1, 14 f für die Reichsgottesverkündigung Jesu	257—275
Raab, Heribert, Die Informationsprozesse des letzten Kurfürst-Erzbischofs von Trier, Clemens Wenzeslaus von Sachsen	220—240
Scharbert, Josef, Das Traditionsproblem im Alten Testament	321—335
Thomas, Johann, Edzard Schaper, der Dichter des Herrenwortes Joh. 8, 32: „Die Wahrheit wird euch freimachen.“	346—351
Winklhofer, Alois, Der Priester und die Welt der Engel	208—219
Ziener, Georg, Die Verwendung der Schrift im Buche der Weisheit	138—151

## II. KLEINERE BEITRÄGE UND BERICHTE

Backes, Ignaz, Die Kirche des Fleisch gewordenen Wortes	362—368
Bartz, Wilh., Eröffnung des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn	117—120
Brosch, J., Gibt es gegen Verwaltungsmaßnahmen des Bistumsobern eine Klagemöglichkeit bei dessen eigenem Offizialat?	40—44
Fischer, Balth., Die Kanzelbitte für die hoffenden Frauen	114—116
— Ein Sonntagshochamt vor 400 Jahren	168—176
Groß, Heinrich, Qumrân und seine „Gemeinde“	352—361
Hammes, E., Einführung in die klinische Psychopathologie	108—114
— Psychotherapie heute	163—168

Heintz, Albert, Die Statuten des Landkapitels Piesport . . . . .	53—54
Iserloh, Erwin, Ignatius von Loyola — Bücher zum 400. Todestag des Heiligen . . . . .	179—186
Mußner, Franz, Die Biblische Zeitschrift erscheint wieder . . . . .	120
— Evangelium veritatis . . . . .	369—370
— Neue Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes . . . . .	50—53
— Tagung kath. Neutestamentler in Bad Soden-Salmünster . . . . .	177—178
Pauly, F., Springiersbach 1107—1957 . . . . .	241—247
Seelhammer, Nikolaus, Instructio der Kongregation des Heiligen Offiziums über Situationsethik . . . . .	44—49
Thomas, A., Takenplatten im Trierer Land . . . . .	370—371

### III. BESPRECHUNGEN

Albright, W. F., Die Religion Israels (Groß) . . . . .	121—122
Die apostolischen Väter, hrsg. von F. A. Fischer (Baus) . . . . .	319
Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Spaniens (Fischer) . . . . .	64
Archiv für mittelalterliche Kirchengeschichte (Iserloh) . . . . .	377
Augustinus, Confessionen-Bekenntnisse, hrsg. von J. Bernhart (Baus) . . . . .	320
Aurel. Augustinus, Contra Academicos (Baus) . . . . .	320
— Die Geduld (Baus) . . . . .	372—373
— Schriften gegen die Semipelagianer (Baus) . . . . .	372
— Die wahre Religion (Baus) . . . . .	373
— Vom Gottesstaat (Baus) . . . . .	372
St. Augustine, Sermons for Christmas and Epiphany (Baus) . . . . .	373
Bauer, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch (Mußner) . . . . .	381
Bauernfeind, O., Eid und Frieden (Seelhammer) . . . . .	188
Baumann, F., Das Büchlein von der unendlichen Liebe (Zander) . . . . .	63
— „Herz Jesu und Priestertum“ (Zander) . . . . .	63
— Ich habe an die Liebe Gottes geglaubt (Zander) . . . . .	63
Bergmann, B., Werkbuch zum deutschen Kirchenlied (Fischer) . . . . .	61
Bérulle, P. de, Unsere liebe Frau in der Kindheit Jesu (Backes) . . . . .	314
Berti, C. M., Methodologiae theologiae elementa (Backes) . . . . .	313
La Bible, choisis et trad. par R. Tamisier (Groß) . . . . .	256
Blanchart, P., Heiligkeit — heute? (Zander) . . . . .	189
Bouëssé, H., Le sacerdoce chrétien (Backes) . . . . .	382—383
Brück, A. Ph., Die Mainzer theol. Fakultät im 18. Jahrh. (Iserloh) . . . . .	375
Chesterton, G. K., Thomas von Aquin (Backes) . . . . .	313
Claudel, C., Heilige unserer Zeit (Lennartz) . . . . .	64
Clercq, V. de, Ossius of Cordoba (Baus) . . . . .	191—192

St. Cyprian, The lapsed (Baus) . . . . .	320
Diener, G., Credo der Urkirche (Backes) . . . . .	125
Dold, A., Sursum corda (Fischer) . . . . .	251—252
Engelhardt, 25 Jahre Deutsche Thomas-Ausgabe . . . . .	384
Er wurde Mensch, bearbeitet von W. Mehlhorn (Mußner) . . . . .	55
Erdmann, C., Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Iserloh) . . . . .	127
L'Ermite, P., In seiner Hand (Hofmann) . . . . .	316
Eucharistie und Katechese, hrsg. vom Deutschen Katechetenverein (Fischer) . . . . .	252—253
Fehrer, A., Klöster in nichteigenen Anstalten (Hofmann) . . . . .	317
Die Feier der Heiligen Woche, hrsg. vom Liturgischen Institut zu Trier (Fischer) . . . . .	128
Fohrer, G. — Galling, K., Ezechiel (Groß) . . . . .	255
Frickel, M., Deus totus ubique simul (Haubst) . . . . .	60
Fries, H., Bultmann-Barth und die kath. Theologie (Mußner) . . . . .	315
Gegenwartsfragen, in der Psychiatrie (Seelhammer) . . . . .	381
Gilby, Th., Kleiner Kompaß für Eheleute (Seelhammer) . . . . .	382
Goppelt, L., Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrh. (Mußner) . . . . .	121
Gottesdienst, Hrsg.: Der Bischof von Münster (Fischer) . . . . .	62—63
Groß, H., Die Idee des ewigen und allgem. Friedens (Deißler) . . . . .	187—188
Gundlach, A., Verklärung des Herrn (Mußner) . . . . .	315
Häfner, H., Schulterleibnis und Gewissen (Seelhammer) . . . . .	188
Hellbernd, P., Die Erstkommunion der Kinder (Hofmann) . . . . .	317—318
Hoffmann, G., Leben im Heiligtum (Fischer) . . . . .	253
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (Mußner) . . . . .	256
Iserloh, E., Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie W. von Ockhams (Lais) . . . . .	125—126
Jellouschek, C. J., Die ältesten Wiener Theologen und das Dogma vom Jahre 1950 (Backes) . . . . .	59—60
Jenni, E., Die politischen Voraussetzungen der Propheten (Groß) . . . . .	123
Jeremias, J., Jesu Verheißung für die Völker (Mußner) . . . . .	379—380
Jonkers, E. J., Acta et symbola conciliorum (Baus) . . . . .	248
Journet, Ch., La Messe (Backes) . . . . .	383
Kaiser, M., Die Einheit der Kirchengewalt (Hofmann) . . . . .	127
Kierkegaard, S., Randbemerkungen zum Evangelium (Mußner) . . . . .	59
Kirchgäßner, A., Le Dialogue interrompu (Zander) . . . . .	190
Klein, F., Christ und Kirche in der sozialen Welt (Hofmann) . . . . .	318
Kollwitz, J., Die Sarkophage Ravennas (Baus) . . . . .	192
Kraus, H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Forschung des AT (Groß) . . . . .	378—379

Kuhl, C., Israels Propheten (Groß) . . . . .	255—256
Laarveld, W., Von den Reichtümern des Gebetes (Zander) . . . . .	189—190
Laros, M., Das Vaterunser als Gewissenserforschung (Seelhammer) . . . . .	188—189
Leder, G., Kriegsverweigerung aus Gewissensgründen (Seelhammer) . . . . .	382
Lefèvre, G., La Grâce de la prière (Zander) . . . . .	189
Die Lehre der zwölf Apostel, hrsg. v. H. Lilje (Baus) . . . . .	319—320
Lewis, C. S., Christentum schlechthin (Seelhammer) . . . . .	381—382
Lexikon der Marienkunde, hrsg. von K. Algermissen (Backes) . . . . .	383
Das Neue Lied, hrsg. von R. Schömig (Fischer) . . . . .	61—62
Lob Gottes in der Wüste, übers. u. eingel. v. Molin (Groß) . . . . .	379
Loetscher, A., Folge mir nach (Lennartz) . . . . .	190
— Ich spreche dich los (Lennartz) . . . . .	190
Das Lukasevangelium im Urtext hrsg. u. erklärt v. P. Dr. Rösch (Mußner) . . . . .	58—59
Markovics, R., Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung (Backes) . . . . .	314
Mauriac, Fr., Das Brot des Lebens (Fischer) . . . . .	253
Die heilige Messe, hrsg. unter Leitung v. P. E. Schnydrig (Fischer) . . . . .	254
La Messe, Par la communauté sacerdotale de St. Séverin (Fischer) . . . . .	252
Merry del Val, Raphael (Lennartz) . . . . .	63
Michonneau, G., Der Pfarrer (Hofmann) . . . . .	316
Montcheuil, Y., Kirche und Wagnis des Glaubens (Backes) . . . . .	383
Müller, G., Zum Recht des Ordensvertrages (Hofmann) . . . . .	317
Mystische Theologie, hrsg. v. F. Wesseling (Backes) . . . . .	312—313
Neunheuser, B., Taufe und Firmung (Backes) . . . . .	314
Nikolaus von Cues, Vom verborgenen Gott (Haubst) . . . . .	125
Nieder, L., Die Motive der religiös-sittl. Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen (Mußner) . . . . .	380—381
Das Opfer der Kirche, dargeboten v. Theol. Fakultät Luzern (Fischer) . . . . .	251
Pascher, J., Eucharistia (Fischer) . . . . .	250
Pax, E., Epiphaneia (Mußner) . . . . .	57—58
Die Pfarre, hrsg. v. H. Rahner (Hofmann) . . . . .	315—316
Philips, G., Der Laie in der Kirche (Backes) . . . . .	60
Kleine Philokalie, ausgew. u. übers. v. M. Dietz (Baus) . . . . .	248
Pralle, L., Die Wiederentdeckung des Tacitus (Haubst) . . . . .	376
Rahner, H., Die Kirche — Gottes Kraft in menschlicher Schwäche (Iserloh) . . . . .	375—376
Rahner, K., Schriften zur Theologie, Bd. III (Backes) . . . . .	59
Riedinger O., Propheten oder Gaukler (Bartz) . . . . .	383
Roguet, A.-M., Lebendiges Opfer (Fischer) . . . . .	253



Rückert, G., Eusebius Amort und das bayr. Geistesleben im 18. Jh. (Bartz) . . . . .	384
Schedl, C., Geschichte des AT I und II (Groß) . . . . .	377—378
Schelkle, K. H., Paulus, Lehrer der Völker (Mußner) . . . . .	56—57
Schilling, O., Das Heilige und das Gute im AT (Groß) . . . . .	124
Schmaus, M., Kath. Dogmatik (Backes) . . . . .	312
Schmidt, A., Nikolaus von Kues (Haubst) . . . . .	376
Schnitzler, Th., Die Messe in der Betrachtung (Fischer) . . . . .	251—252
Schug, P., Geschichte des ehemaligen köln. Eifeldekanates (Heintz) . . . . .	248—249
Schürmann, H., Der Abendmahlsbericht (Mußner) . . . . .	56
— Der Einsetzungsbericht (Mußner) . . . . .	56
Seppelt, F. X., Geschichte der Päpste Bd. I (Baus) . . . . .	191
Spaemann, H., Das königliche Hochzeitsmahl (Backes) . . . . .	60
Stern, K., Die dritte Revolution (Seelhammer) . . . . .	128
Thomas, A., Wilhelm Arnold Günther (Iserloh) . . . . .	376—377
Thomas von Aquin, Des Menschengesohnes Leiden und Erhöhung (Backes) . . . . .	59
— Des Menschengesohnes Sein, Mittleramt u. Mutter (Backes) . . . . .	313
Tresmontant, Cl., Bibl. Denken und hellenische Überlieferung (Groß) . . . . .	122—123
Tyciak, J., Untergang u. Verheißung (Groß) . . . . .	256
Vandepol, W. H., Das reformatorische Christentum (Iserloh) . . . . .	249—250
Volk, H., Sonntäglicher Gottesdienst (Fischer) . . . . .	254
Wenner, J., Kirchl. Eheprozeßordnung (Heintz) . . . . .	189
Wernter, E. M., Kardinal Stanislaus Hosius und Herzog Albrecht (Iserloh) . . . . .	374—375
Werner, E., Pauperes Christi (Iserloh) . . . . .	126—127
Westermann, C., Der Aufbau des Buches Hiob (Groß) . . . . .	254—255
Ziener, G., Die theol. Begriffssprache im Buche der Weisheit (Groß) . . . . .	124



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

66. JAHRGANG  
PÄSTOR BONUS

---

## INHALT

---

### AUFSÄTZE:

Welches Ich spricht in Christus? / Rudolf Haubst . . . . .	1
Seelsorge heute / Joseph Höffner . . . . .	21
Das Amt des Pfarrers / Linus Hofmann . . . . .	31

### KLEINERE BEITRÄGE:

Gibt es gegen Verwaltungsmaßnahmen des Bistumsoberen eine Klagemöglichkeit bei dessen eigenem Offizialat? / J. Brosch . . . . .	40
Instructio der Kongregation des Heiligen Offiziums über die Situationsethik / N. Seelhammer . . . . .	44
Neue Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes / F. Mußner . . . . .	50
Die Statuten des Landkapitels Piesport / A. Heintz . . . . .	53

BESPRECHUNGEN . . . . .	55
-------------------------	----

### EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

1957 - Heft 1

---

PAULINUS-VERLAG TRIER



*Ein neues Betrachtungsbuch*

## **Gottverbunden durch das Kirchenjahr**

Von Anton Höß S.J.

2. erweiterte Auflage

**I. Band: Erster Adventssonntag bis Dreifaltigkeitsfest**

XV + 1050 = 1065 Seiten, Dünndruckpapier, biegsamer Ganzleinenband 25,80 DM

Nach dem Krieg ist wiederholt dringend der Wunsch nach einem neuen Betrachtungsbuch im Anschluß an die Liturgie und entsprechend dem neuen Stand der Exegese geäußert worden. Mit dem Betrachtungsbuch „Gottverbunden durch das Kirchenjahr“, von dem der 1. Band jetzt vorliegt, ist dieser Wunsch erfüllt. Verfasser ist Pater Anton Höß S.J., der bekannte asketische Schriftsteller und Vizepostulator. Das Buch bietet Priestern, Ordensleuten und interessierten Laien Gedanken über die Liturgie des Kirchenjahres, die Sonn- und Festtage, die Feste des Herrn, die Feste Mariens und vieler Heiligen, und über das Leben Jesu. 2. Band erscheint im Frühjahr 1957.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mübner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

**Schriftleiter:** Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,- DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

# Welches Ich spricht in Christus?

Von Dozent Dr. Rudolf Haubst, Bonn

## I.

Diese Frage kann auf das Sein gehen, genauer: auf das letzte, tragende Für-sich-Sein, auf die Personalität. Dann bedeutet sie: Wer ist Christus? Im Munde Christi selbst lautet diese Frage, an seine Jünger gerichtet: „Für wen haltet ihr mich?“

Petrus antwortet darauf (Mt 16, 16): „Du bist... der Sohn des lebendigen Gottes.“ Sämtliche Schriften des Neuen Testaments sowie das stete Christuszeugnis der Kirche stimmen unentwegt damit überein. Besonders deutlich aber spricht Jesus selbst sein metaphysisches Ich aus in seiner Offenbarungsformel „ICH BIN“. Mit diesem absoluten (ohne jedes Attribut gesprochenen und zu denkenden) ICH BIN wird nämlich Ex 3, 14 bereits der Gottesname Jahwe interpretiert. Dies ICH BIN bildet von daher auch schon an zahlreichen Stellen des Alten Testaments gleichsam die Signatur göttlicher Selbstoffenbarung. Indem Jesus Christus es für sich übernimmt, bringt er also auch sein eigenes Gott-Sein zum Ausdruck, und zwar ein „Gott-SEIN, ein „Ich-BIN“, in dem er mit dem Vater identisch ist der Wesenheit nach, in dem aber zugleich auch sein ICH dem DU des Vaters personal gegenübersteht.

Dieses personale göttliche Seins-Ich spricht in Christus im Verlaufe seiner Selbstoffenbarung am unverkennbarsten an den Stellen, wo er den Glauben an seinen Ausgang vom Vater und seine Wesenseinheit mit ihm fordert, oder wo er auf die Frage: „Wer bist du?“ sein Selbstbekenntnis ablegt. — So sagt Jesus Joh 8, 24 zu den Juden: „Wenn ihr nicht glaubt, daß ICH BIN (ἐγὼ εἰμι), werdet ihr in euren Sünden sterben.“ Das weckt in den Hörern die Frage: „Wer bist du? Denn „sie erkannten nicht, daß er ihnen den Vater nannte“, d. h. daß er mit dieser Offenbarungsformel seine Wesensidentität mit dem Vater aussagte. Deshalb hebt Jesus (8, 28 f.) von neuem an: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, daß ICH BIN... Und der mich gesandt hat, ist mit mir. Er hat mich nicht allein gelassen...“ Den Höhepunkt aber erreicht diese Auseinandersetzung in den Worten Jesu (8, 58): „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Bevor Abraham ward, BIN ICH“ sowie in der Entrüstung der Juden, die ihn deshalb wegen Blasphemie steinigen wollen. — Ähnlich spricht Jesus Mk 14, 61 f. (vgl. Lk 22, 70 f.) auf die Frage des Hohenpriesters: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ sein ἐγὼ εἰμι, und der Hohepriester zerreißt daraufhin sein Gewand mit den Worten: „Was brauchen wir noch Zeugen? Ihr habt die Blasphemie gehört...“ — Auch in den bildhaften Selbstzeugnissen Jesu, in denen das „Ich bin“ die Einleitungsformel bildet, wie: „Ich bin das lebendige Brot“, „Ich bin das Licht der Welt“, „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ usw., kommt sein personal-

göttliches Seins-Ich mit zum Ausdruck in Verbindung mit Attributen, welche verschiedene Aspekte seiner Mittlertätigkeit bezeichnen<sup>1</sup>.

Welches Ich spricht also in Christus? Solange diese Frage nur auf die Existenz einer Realperson geht, kann die Antwort nur lauten: ausschließlich sein göttliches Ich. Denn das Ich des menschengewordenen göttlichen Logos ist auch für all das, was Christus als Mensch ist, tut oder erleidet, das einzige hypostatische Subjekt.

Über die Art und Weise, wie die Verkündigung der göttlichen Geheimnisse auf die menschlichen Lippen Christi kam, ist damit allerdings noch nichts gesagt. Nahezu alle neueren Theologen, die sich damit befassen, stimmen jedoch in der Ansicht überein, daß Jesus von der Menschwerdung an auch ein menschliches Bewußtsein besitzt. Ein solches leugnen und Ihm dennoch menschliche Worte zuschreiben hieße ja auch in der Konsequenz, die Bewußtseinsfunktionen der menschlichen Geistseele bei Jesus (im Fahrwasser des Monophysitismus oder Apollinarismus) durch den göttlichen Logos ersetzen und sein menschliches Tun und Sprechen doketistisch entleeren. Auch sein Selbstzeugnis mußte also erst Inhalt seines Bewußtseins sein, ehe er es aussprechen konnte in sinnvollen menschlichen Worten. In der Frage, wie dieses Bewußtsein seines göttlichen Selbst sich in der menschlichen Seele Jesu konstituiert, darüber gehen freilich, wie wir sehen werden, auch unter den katholischen Theologen die Meinungen um so mehr auseinander.

Am lebhaftesten und nachhaltigsten aber ist in den letzten Jahrzehnten der noch immer hin und her gehende Widerstreit darüber entbrannt, ob in dem menschlichen Bewußtsein Jesu auch ein menschlich-psychologisches „Ich“ mitspreche oder aber bei Ihm auch psychologisch die göttliche Person das einzige Ich oder Bewußtseinszentrum sei.

Spricht also in Christus auch ein menschlich-psychologisches Ich mit? Oder „spricht“ in Christus vielleicht sogar nur ein „autonomes“ menschliches Ich? In diese Blickrichtung konzentrieren sich nun unsere folgenden Überlegungen.

Ehe wir jedoch an die Erörterung der Frage selbst herangehen, dürfte eine Übersicht über den Widerstreit der diesbezüglichen Antworten unerlässlich sein. Der deutsche Leser wurde nämlich bisher erst erstaunlich wenig auf die in den romanischen Ländern so sehr in den Vordergrund gerückte christologische Diskussion aufmerksam gemacht. (Bei weitem am ausführlichsten geschah das durch Josef Ternus SJ im Rahmen einer weitausgreifenden problemgeschichtlich-systematischen Untersuchung über „Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu“<sup>2</sup>.) An-

<sup>1</sup>) Näheres zu den hier nur angedeuteten biblisch-exegetischen Zusammenhängen: H. Zimmermann, Das absolute ICH BIN als biblische Offenbarungsformel (Bonner Dissertation 1952, ungedruckt).

<sup>2</sup>) Das Konzil von Chalkedon III (Würzburg 1954), 81—237.

gesichts unserer spezielleren Fragestellung können wir uns hier indes ohne genaueres Eingehen auf den Verlauf aller einzelnen Kontroversen auf die Skizzierung der wichtigsten und typischsten zeitgenössischen Ansichten beschränken, zumal da der Verfasser selbst kürzlich für die Theologische Revue (Münster) eine umfassendere Problem- und Literaturübersicht zusammengestellt hat<sup>3</sup>. Dort sind auch nähere Angaben über die dem folgenden zugrundeliegenden Veröffentlichungen und manche Belege zu finden, die hier nicht wiederholt werden.

## II.

Die heute noch aktuelle Kontroverse für und gegen ein „menschliches Ich“, oder nunmehr genauer: für oder gegen ein menschlich-psychologisches Ich Jesu wurde durch die sehr kühnen und für manchen gläubigen Christen geradezu aufreizenden christologischen Thesen des Franziskaners Déodat de Basly kraftvoll angeregt, und zwar deshalb, weil manche sich seinen Ansichten angeschlossen, während andere den „Basilismus“ wegen seines starken Gefälles zum Nestorianismus hin ebenso entschieden bekämpften. Die heutige Problematik hat sich inzwischen zwar schon von den krassen Aufstellungen Déodats beträchtlich entfernt. Aber um ihre Entwicklung im ganzen überschauen zu können, lohnt es sich doch noch, unsere Übersicht mit de Basly zu beginnen.

Déodat de Basly († 1937) unternahm noch in seinem hohen Alter den Versuch, die patristisch-frühmittelalterliche *Homo-assumptus*-Lehre zu neuem Leben zu erwecken. Dabei legte er diese bis in die extremsten metaphysischen und sprachlogischen Konsequenzen hinein so aus, daß der göttliche Logos nicht etwa nur eine menschliche Natur, sondern wirklich einen Menschen angenommen habe, der als solcher zwar nicht präexistierte, aber doch in seiner gesamten Wirksamkeit für sich schon ein vollkommen „autonomes“ Individuum, nämlich das Individuum Christus darstelle. Gewiß bringt nun die besagte „Annahme“ (*assumptio*) auch nach Déodat eine „unterordnende Verbindung“ (*subjonction*) des *Homo assumptus* mit dem *Verbum assumens* mit sich. Aber diese Verbindung schafft keine transzendente Einheit, sondern nur eine äußere „transzendente Relation“, und auch diese ist rein statischer Natur, so daß daraus keinerlei dynamische Abhängigkeit des Menschen Christus resultiert.

<sup>3</sup> In H. 4/5 d. Jahrg. 52 (1956) Sp. 145—162, unter dem Titel: „Probleme der jüngsten Christologie.“ Verf. erörtert dort unter kritisch abwägender Gegenüberstellung der verschiedenen Ansichten die folgenden fünf aktuellen Kernprobleme: 1. Besitzt Christus — als *Homo assumptus* — ein von dem *Verbum assumens* ontologisch verschiedenes individuelles Ich? — 2. Besitzt er nebst dem göttlichen, wenn schon kein seinsmäßiges, so doch ein natureigenes psychologisches Ich, auf das er als Mensch seine bewußten Akte zurückbezieht? (Diese Frage ist hier eingehender zu beantworten.) — 3. Wie erfährt oder erkennt Christus als Mensch sein hypostatisches göttliches Ich? — 4. Was ist der Formalgrund der hypostatischen Einung? — 5. Logos-Hegemonie oder Autonomie der menschlichen Wirksamkeit Jesu?

Deshalb bedeutet die besagte *assumptio* auch nicht, daß der *Homo assumptus* im üblichen Sinne personal dem Logos zu eigen gehöre. Vielmehr bildet das nur relational konstituierte „heterogene, komplexe Ganze“ aus Gottes- und Menschensohn die „Person“. Aber auch damit noch nicht genug: Nur der *Homo assumptus* ist ein „Ich“, denn nur er ist „autonom“, während der gänzlich im transzendenten Geheimnis des Einen und Dreieinen Gottes verbleibende göttliche Logos in Christus als solcher „nicht ‚Ich‘ sagt“.

Welches Ich spricht also in Christus? Nach de Basly nicht das göttliche, sondern nur das menschliche „Ich“, das mit der integralen Individualität des *Homo assumptus* gegeben ist! Unerhörte Konsequenzen zeichnen sich damit aber ab. Denn das hieße, bei Licht betrachtet, daß das Ich des „Eingeborenen, der im Schoße des Vaters“ und der Träger der Offenbarung ist (Joh 1, 18), in Christus selbst in jeder Hinsicht geschwiegen hätte, und daß in Christus nur ein autonomer Mensch spräche, — allerdings ein Mensch in dem Lichte der Schau des Dreieinen Gottes, „des Vaters“ Christi, wobei sich denn auch im Erlöserleben Jesu zwischen Ihm und dem Dreieinen Gott jener Liebes-Wettstreit (*duel d'amour*) abspielte, von dem Déodat in seinem romanhaften Werke *La Christiade Française* in so begeisterten Worten spricht.

Zugegeben, daß es Déodat mit diesem Loblied auf Christus als den *Homo assumptus* tiefer religiöser Ernst ist, auch daß es ihm dabei um das durchaus berechnete seelsorgliche Anliegen geht: daß in der gläubigen Christusbildung das Menschliche nicht von der Wucht der göttlichen Person erdrückt werde! Aber was nützt das, wenn dabei umgekehrt das Ich Christi gänzlich in seine menschliche Individualität — und der Baslismus in dieser Hinsicht fast noch unter den Nestorianismus — zurückfällt?

Paul Galtier SJ mag von Déodat manche Anregungen empfangen haben. In entscheidenden Punkten distanziert er sich jedoch auch gleich schon von ihm — so insbesondere von der *Homo-assumptus*-Theorie<sup>4</sup>, — um erstmals im großen Stil eine Christo-Psychologie zu entwickeln<sup>5</sup>. Hat Déodat nämlich das menschliche Ich-Individuum Christus noch massiv ontisch verstanden, so transponiert oder reduziert vielmehr Galtier das menschliche Ich Christi als ein „oberflächliches“, empirisches oder psychologisches Ich in die psychologische Aktsphäre des Bewußtseins, die er sorgfältig von dem Substantiell-Ontischen unterscheidet. Außerdem sucht

<sup>4</sup> Darin hebt sich Galtier sehr deutlich auch von L. Seiller ab. Er schreibt z. B. schon *Gregorianum* 31 (1950) 468 zu dessen später indiziertem Artikel (vgl. unten): *Il n'est pas nécessaire de s'y attacher pour s'intéresser comme lui à la psychologie humaine du Christ. On peut même estimer préférable de la laisser pour compte à l'histoire.*

<sup>5</sup> Erstmals in: *L'unité du Christ. Être . . . Personne . . . Conscience*, 2. Aufl. Paris 1939, 235—371.



Galtier auch dadurch einwandfrei den personalen Charakter der Einheit Christi zu wahren, daß er nicht nur die menschliche Natur, sondern auch das menschlich-psychologische Ich (*moi*) als hypostatisch dem Person-Ich (*je*) des göttlichen Logos zugehörig betrachtet.

Daß sämtliche bewußten Akte der psychologischen Sphäre (direkt oder reflexiv) auf das psychologische Ich des Bewußtseins oder Bewußtseins-Ich als auf das Aktzentrum bezogen werden, gehört nun schon generell zu diesem Ich-Begriff. Was aber kommt in diesem Ich selbst, sofern sich darin das Subjekt selbst erfährt, im menschlichen Bewußtsein Jesu zum Ausdruck? Welche Wirklichkeit bekundet sich darin? Nach Galtier bei Christus keinesfalls unmittelbar das personal-göttliche Ich, weil Gottes Wesen und Dreipersonlichkeit alle menschliche Selbsterfahrung transzendiert. Vielmehr kann das menschliche Bewußtsein Jesu, wie Galtier in Übereinstimmung mit den meisten Theologen erklärt, nur auf dem Wege über die Gottesschau an die göttliche Person Jesu heranreichen. Dann aber kann auch das, was sich im menschlich-psychologischen Ich Jesu als solchem direkt manifestiert — so schließt Galtier — nur in der Ordnung seiner menschlichen Natur liegen. Das ist denn auch die Erklärung dafür, daß Galtier, zunächst wenigstens, auch noch von einem *moi humain substantiel* spricht. Diese Bezeichnung ist jedoch deshalb zumindest sehr problematisch, weil sie leicht wie bei Déodat im Sinne eines autonomen Ich-Individuums verstanden werden kann. Deshalb wohl hat Galtier sie auch hernach gemieden, indem er dem personal-göttlichen nur noch ein menschlich-psychologisches Ich Christi gegenüberstellt.

Merkwürdigerweise erweckt Galtier bei der Auseinandersetzung mit solchen, die schon in der Annahme eines menschlich-psychologischen Ichs eine Aufspaltung der psychologischen Einheit Jesu sehen, mitunter sogar den Eindruck, als löse er auch seine eigene Konzeption des einen, unteilbaren und klar bestimmten psychologischen Ichs Christi auf. Beruft er sich doch wiederholt darauf, daß es bei innerpsychischen Konflikten auch in derselben Brust „zwei Ichs“ geben könne. Damit erhält aber das Wort „Ich“ auf einmal einen ganz anderen Sinn. Denn dabei besagt es nicht mehr die grundlegende Funktion eines empirischen Zentrums sämtlicher bewußten Akte, sondern nur noch den Widerstreit innerseelischer Regungen, welche dasselbe menschliche Ich mitunter in seiner Bewußtseinssphäre erleben kann. Soll ein „doppeltes Ich“ aber in diesem Zusammenhang mehr besagen, so müßte das wohl der höchst krankhafte Geisteszustand der Schizophrenie sein, an den bei der vollkommenen, wenn auch noch so spannungsreichen inneren Harmonie des Seelenlebens Jesu auch nur zu denken durchaus abwegig, wenn nicht sogar schon blasphemisch ist.

In noch anderem Sinne hat auch Ternus unnötig und wohl etwas verwirrend bei Christus von mehreren Ichs gesprochen. Er selbst verteidigt nämlich mit Galtier ein menschlich-empirisches Ich Jesu, schreibt aber auch diesen Satz (S. 222): „Rein ontisch ist zu unterscheiden zwischen Körper-Ich und „Leib“-Ich, zwischen Seins-Ich und Erlebnis-Ich, zwischen Trieb-Ich, Sinnes-Ich, Geist-Ich, zwischen Natur-Ich, Person-Ich, Sozial-Ich und so weiter.“ Hier scheint „Ich“ die Bedeutung zu haben, daß ein und derselbe Mensch sich

selbst oder sein Selbst in verschiedener Hinsicht oder in verschiedener Rolle betrachten kann, sei es auf Grund von bloßer Abstraktion oder so, als ob es ontisch nicht immer ein und dasselbe Ich wäre, dem alles, was zum Menschen gehört, zukommt. Pietro Parente hat wohl zutreffend (ohne dabei ausdrücklich schon auf Ternes Bezug zu nehmen) darauf hingewiesen, wo eine solche Auflösung des *centro focale della vita psichica* zu Hause ist, nämlich in der Psychologie des amerikanischen Pragmatisten W. James<sup>6</sup>. — Doch kehren wir nunmehr zu dem Kernproblem des einen psychologischen Ichs Christi zurück.

Welche Gründe führt Galtier für ein von dem göttlich-personalen verschiedenes menschlich-psychologisches Ich Christi an? Seine Ausführungen stützten sich grundlegend auf das kompetenteste Zeugnis, das es dafür überhaupt geben kann, nämlich auf die Christus-Offenbarung selbst und ihren Niederschlag in der Heiligen Schrift. Das Neue Testament sagt nämlich mit aller Deutlichkeit, daß Jesus hungerte und durstete und auch geistigen Schmerz erlitt. Das aber wirft angesichts des personal-göttlichen Ichs Christi die Fragen auf: „Inwiefern kann Gottes Sohn leiden?“ „Kann die göttliche Person leiden?“ In längeren Überlegungen entwickelt Galtier zunächst die Antwort: Ja, aber nur „in ihrem menschlichen Bewußtsein und durch dieses“. In den weiteren Fragen geht es dann im Grunde darum, dieses „in“ und dieses „durch“ zu präzisieren. Kann es besagen, daß sich die göttliche Person Jesu bei seinem Leiden auch selbst passiv als psychologisches Subjekt seiner Schmerzempfindungen erfuhr? „Wenn aber der Sohn Gottes in sich selbst keinerlei Schmerzempfindungen erfuhr, kann man dann noch sagen, daß er wirklich litt?“ Darauf antwortet Galtier mit der Unterscheidung: Hypostatisch ist der göttliche Logos das Leidenssubjekt, dem man auch immer schon das Leiden Christi zuschrieb. Aber dabei hat man doch nie daran gedacht, daß dies Leiden etwa diesen selbst seinem göttlich-personalen Sein nach affiziert hätte. Ein wirklich erlittenes Leiden Christi setzt somit außer dem göttlich-personalen noch ein menschliches, passiver Empfindungen fähiges psychologisches Ich voraus.

Auf die Auswertung dieses sicher beachtlichen biblischen Argumentes beschränkt sich aber Galtier keineswegs. Er meint vielmehr, auch von zwei spekulativen Ausgangspunkten her — die er nolens volens mit der skotistischen Tradition gemeinsam hat und von denen insbesondere die Christologie Déodats beherrscht ist — das menschlich-empirische Ich Jesu dartun und sogar noch wesentlich schärfer profilieren zu können. Der eine besteht in der strengen Bewußtseins-Transzendenz des Göttlichen, der andere in der perfekten Wirkautonomie der menschlichen Natur Jesu.

Was an Ontischem in dem empirischen Bewußtseins-Ich Jesu zum Ausdruck kommt, kann nach Galtier, wie schon gesagt, nur die menschliche Natur sein als Prinzip ihrer Akte, nicht aber die göttliche Natur und noch weniger die

<sup>6</sup> P. Parente, *L'Io di Cristo*, 2. Aufl. Brescia 1955, 295.

göttliche Person. Diese Bewußtseins-Transzendenz geht nach Galtier so weit, daß Jesus sich ohne die seine menschliche Natur vom Augenblick der Inkarnation an begleitende Gottesschau für einen bloßen Menschen hätte halten können. Aber kommt denn in unserem menschlichen „Ich“ nicht auch irgendwie unsere Personalität mit zum Ausdruck? Hier unterscheidet Galtier: Beim bloßen Menschen resultiert die Personalität erst aus der Zusammensetzung von Leib und Seele, bei Christus präexistiert die Person. Bei uns sind Person und menschliche Natur realidentisch, bei Christus aber keineswegs, auch nicht durch die hypostatische Einung. So kann es also bei Ihm auch in keiner Weise eine aufs göttliche personale Ich zurückgreifende Subjekterfahrung im menschlichen Bewußtsein geben. Die Gegner Galtiers meinen diesem deshalb eine „Verstümmelung“ des menschlichen Bewußtseins Jesu vorhalten zu können, weil dieses nach ihm nicht, wie sonst beim Menschen, direkt an die Person selbst heranreiche.

Galtier hingegen sieht eine „Verstümmelung“ in allem, was die „Autonomie“ des Seelenlebens Jesu beschränkte, indem es dieses unter einem wirkursächlichen Einfluß von seiten der göttlichen Natur oder Person irgendwie modifizierte. Dabei versteht er unter „Autonomie“, daß die Art der natürlich-menschlichen Wirksamkeit Jesu auch einzig durch seine menschliche Natur bestimmt werde. Dafür, daß das für das Erkenntnis- und Willensleben gelte, beruft er sich auf die Verurteilung des Apollinarismus und Monothelitismus. Die Funktionsweise des menschlichen Bewußtseins Jesu muß nach ihm nicht minder eigengesetzlich vor sich gehen. Das aber schließt nach ihm unersetzbar auch ein sich autonom erfahrendes psychologisch-menschliches Ich ein, das denn auch als solches die Voraussetzung für eine freie Unterordnung unter den göttlichen Willen wäre.

Welches Ich spricht also nach Galtier in Christus? Das, was der leibliche Mund Christi sprach, sprach psychologisch unmittelbar sein menschliches psychologisches Ich, aber ein Ich, das sich zugleich auf dem Wege der Schau — bei ungeschmälerter Wirkautonomie — im personalen Ich des göttlichen Logos hypostasiert erkannte.

Léon Seiller's (OFM) Artikel *La psychologie humaine et l'unicité de personne*, den am 27. 7. 1951 die Indizierung traf, stellt als Ganzes einen Verschmelzungsversuch zwischen der *Homo-assumptus*-Theorie Déodats und der Christo-Psychologie Galtiers dar. Er kreist um die *eminente personnalité psychologique de l'Homo assumptus*. Dabei setzt Seiller mit dem Prinzip Galtiers ein, daß zu einem echten menschlichen Bewußtsein auch ein Bewußtseins-Ich oder Ich-Phänomen gehöre. De facto wird dann aber dieses Bewußtseins-Ich voll und ganz zu einem ontischen „menschlichen Ich“ Christi realisiert und auch mit derselben Autonomie ausgestattet, als wäre die menschliche Natur Jesu „nicht mit dem Worte geeint“. So sehr soll die Seele Christi „in Wahrheit *domina sui actus*“ sein. — Angesichts solcher Kühnheit stellt sich Seiller selber die Frage: *Sommes-nous en plein (!) nestorianisme?* Diese Frage ist immerhin freimütig. Aber Seiller selbst hätte sie ernster nehmen müssen. Denn mit der begrifflichen Unterscheidung von *personnalité psychologique* und *métaphysique* allein ist noch nichts gewonnen, wenn man diese Unter-



scheidung nicht auch durchhält, sondern dem Ich-Phänomen oder der „psychologischen Persönlichkeit“ eine solche reale Fülle und Selbständigkeit substituiert, daß dieser Begriff der „Persönlichkeit“ *revera metaphysische* Personalität miteinschließt. Einer solchen „Gefahr der Verwirrung“ (Seiller selbst spricht von *danger de confusion*) ist Seiller auch erlegen: Die Anwendung des Begriffes *personalité psychologique* vollzieht sich bei ihm auf einer schiefen Ebene, die in den Nestorianismus abgleitet.

Damit soll jedoch nicht behauptet werden, daß der Begriff der psychologischen oder moralischen Persönlichkeit auf Christus überhaupt nicht sinnvoll angewandt werden könne. „Alles kommt vielmehr darauf an“, wie auch der damalige Magister sacri Palatii P. M. Browne OP zur Indizierung Seillers erklärte, „in welchem Sinne man eine solche Unterscheidung (von psychologischer Persönlichkeit und ontologischer Personalität) im allgemeinen und im Sonderfall Jesu Christi versteht“. Unbegründet ist es jedenfalls, durch die Indizierung des Artikels Seillers auch Galtiers Konzeption von einem menschlich-empirischen Ich Christi mitbetroffen zu sehen.

Längere Zeit konnten sich die christologischen Anschauungen Galtiers — und sogar Déodats — verhältnismäßig ruhig ausbreiten. Erst im Jahre 1949 trat gegen die beiden Systeme der holländische Benediktiner Herman Diepen als ein entschiedener und scharfsinniger Gegner auf den Plan. Diepen leugnet sowohl in der ontischen wie in der psychologischen Ordnung jedwedes „menschliche Ich“ und läßt ein solches, wie auch das „Selbst“ des Selbstbewußtseins Jesu nur als fiktives, rein grammatikalisches Subjekt gelten.

Pietro Parente baut dann als erster in seinem Buche *L'Io di Cristo* (1. Aufl. 1951) auch ein intentional streng nach Thomas v. A. und antibaslistisch durchgeführtes christo-psychologisches Gegensystem auf. Dabei geht er von dem „einen Sein in Christus“ aus, indem er dieses (in Übereinstimmung mit den meisten heutigen Thomisten, aber unter dem resoluten Widerspruch Herman Diepens) so versteht, daß der Daseinsakt der menschlichen Natur Jesu durch den Daseinsakt der göttlichen Hypostase ersetzt, oder daß diese menschliche Natur eben durch die hypostatische Einung bis zur Identität desselben Daseinsaktes zur Person des Logos („ekstatisch“, wie Diepen dazu sagt) emporgezogen sei. Dementsprechend wird denn nach Parente auch das menschliche Bewußtseinsleben Jesu (infolge eines Sein ganzes Seelenleben beherrschenden wirkursächlichen Einflusses der göttlichen Person als solcher) derart zu dem göttlich-personalen Seins-Ich hinaufgezogen, daß dieses bei Ihm die Stelle des menschlichen Ichs auch psychologisch vollkommen ersetzt, indem es sich selbst in der Seele Jesu auf dem Wege unmittelbarer Subjekterfahrung zum Bewußtsein bringt.

Welches Ich spricht demnach in Christus? Nur das eine, nur das göttliche Real-Ich, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß es hypostatisch das einzige Subjekt in Christus ist, sondern auch in dem Sinne, daß es psychologisch allein „spricht“ als der einzige personal-ontische und dynamisch-wirkursächliche „Brennpunkt des gesamten menschlich-göttlichen Lebens Christi“.

Noch ein dritter Name sei hier genannt, der des Spaniers Bartolomé Xiberta OC, und dessen Opusculum „El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías“ (1954). Xiberta distanziert sich zwar ausdrücklich von manchen auch ihm unhaltbar scheinenden christo-ontologischen Voraussetzungen Parentes. Aber im Hinblick auf die Innigkeit, mit der sich nach ihm die göttliche Person auch dynamisch der menschlichen Natur mitteilt und diese durchdringt und „verübernatürlicht“, kommt er dann doch psychologisch zu dem gleichen Grundschema strenger Logoshegemonie. Bei der Beurteilung entgegenstehender Ansichten vereinfacht Xiberta zu sehr, z. B. dadurch, daß er auch schon die Christologie Galtiers als „neu-antiochenisch“ bezeichnet. Was Wunder, wenn darauf nun aus dem Walde der Anhängerschaft Galtiers zu Xiberta das Echo „neu-eutychianisch“ zurückkommt!

### III.

„Die Christo-Psychologie in der Entfaltung — zu divergierenden Ansichten“, so könnte man den vorhergehenden Abschnitt wohl zutreffend überschreiben. Aber soll das auch schon das endgültige Fazit des in unseren Tagen bereits so vielen zu einem inneren Anliegen gewordenen Aufbruches zu einem tieferen und genaueren psychologischen Christus-Verständnis sein: Ansichten und Ansichten, die um so mehr auseinandergehen, je mehr und genauer man ein Bild des Bewußtseinslebens Jesu zu gewinnen sucht? Oder gar auseinandergehen müssen, etwa weil es dem Menschen gänzlich verwehrt ist, auch nur etwas von der in den Tiefen Jesu Christi zwischen göttlichem und menschlichem Geistesleben waltenden Einheit und Verschiedenheit zu verstehen?

Prinzipiell ist darauf dies zu erwidern: Wenn Gott uns durch die Offenbarung Jesu sogar schon den Weg bis zu einer gewissen (nämlich analogen und inadäquanten) metaphysischen Erkenntnis der göttlichen Dreieinigkeit und hypostatischen Einung erschlossen hat, wieviel eher war es dann an und für sich Jesus möglich, uns auch Mitteilungen über die Art seines Selbsterlebnisses in seiner menschlichen Seele zu machen. In erster Linie sind deshalb diesbezügliche Äußerungen, sofern sich solche im Selbstzeugnis Jesu finden, zur Beantwortung der aktuellen Problematik auszuwerten\*.

\* Dem seien nachträglich die folgenden Worte beigelegt, die Papst Pius XII. am 22. Sept. 1956 an den Internationalen Kongreß für Pastoraliturgie richtete (KAA f. d. Diöz. Trier, Nr. 238): „Die Spekulation muß als Regel nehmen, daß

In zweiter Linie kommen dazu jene theologischen Schlußfolgerungen, mit deren Hilfe sich von philosophischen Prinzipien oder von bereits dogmatisch feststehenden Wahrheiten der Christo-Ontologie her auch in Fragen der Christo-Psychologie gegebenenfalls etwas Zuverlässiges ausmachen läßt.

Gerade auf derartigen Schlußfolgerungen und damit auf der Verschiedenheit der begrifflichen und axiomatischen ontologischen Ausgangspositionen beruht nun aber, wie wir bereits sehen konnten, weithin die **Gegensätzlichkeit** der skizzierten christo-psychologischen Ansichten. Wenden wir uns deshalb zunächst wenigstens einigen der in der Diskussion um ein menschliches Ich Christi herangezogenen scholastischen Prinzipien zu, um womöglich ein Urteil über deren wirkliche Tragweite zu gewinnen und vielleicht auch herrschende ontologische Vorurteile schon vor der Interpretation einiger psychologisch zu verstehender Selbstzeugnisse Jesu auszuräumen.

Das, worin sich Diepen, Parente, Xiberta und noch manche andere Theologen thomistischer Grundrichtung bei der Leugnung eines psychologisch-menschlichen Ichs Jesu trotz aller sonstigen Verschiedenheit ihrer Auffassungen einig sind, ist vor allem die Grundüberzeugung: *Operari sequitur esse*. Die Anwendung dieses Prinzips soll in diesem Zusammenhang besagen: In Christus gibt es ontisch nur das eine personal-göttliche Ich. Somit kann und darf es auch in dem menschlichen Bewußtsein Jesu nur dieses eine göttliche Ich geben. Denn sonst registrierte dieses Bewußtsein Falsches. — Schlägt aber eine solche Argumentation wirklich durch? Aus verschiedenen Gründen scheint es nicht, so sehr sie zunächst auch frappieren mag.

Erstens ist nämlich bei Jesus ein menschlich-psychologisches Ich als rein empirisches Bewußtseinszentrum durchaus denkbar, ohne daß sich in diesem überhaupt ein ontisches Ich unmittelbar manifestiert; m. a. W., ohne daß ein solches rein funktionales Ich-Erleben auch ein Existenzurteil involviert, das diesem Bewußtseins-Ich Realität substituierte. Ein Analogon dazu bildet die abstrakte Modalität unserer Universalbegriffe, die es auch in der begriffenen konkreten Wirklichkeit nicht gibt, die deshalb aber dennoch nicht falsch ist<sup>7</sup>). Entsprechend kann man nämlich auch sagen: Wenn zum menschlichen Bewußtsein Jesu ein Ich-Phänomen als Aktzentrum gehört, so ist dieses so lange nicht falsch, als nicht zugleich ein dieses psychologische Ich formell ins Reale übersetzendes Urteil mitgeht.

der buchstäbliche Sinn der Schrifttexte, daß der Glaube und die Unterweisung der Kirche die Vorhand haben vor dem wissenschaftlichen System und den theoretischen Überlegungen; die Wissenschaft ist es, die sich an die Offenbarung angleichen muß, und nicht diese umgekehrt“.

<sup>7</sup> Vgl. Thomas v. A., S. th. I q. 85 a. 1, ad 1: *Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit . . . Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo.*

Zweitens kann man die christologische Anwendung des besagten Prinzips durch die Unterscheidungsfrage präzisieren: Welchem Sein folgt das Wirken oder Bewußtsein? Im Hinblick auf das Hypostase-Sein gilt nämlich zweifelsohne: *Actus sunt suppositorum*. Aber gerade Thomas v. A.<sup>8</sup> prägt im Hinblick auf die Art der Wirksamkeit der menschlichen Natur Christi auch die Sätze: *Operari est personae a natura*, und: *Operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam*. Das bedeutet nicht weniger als: die Wesensart und Funktionsweise der der Person hypostatisch zugehörigen Akte wird dennoch nicht durch die Person, sondern durch die Natur bestimmt.

So verstanden, wendet sich also das *Operatio sequitur esse* ins Gegenteil, so daß es eher für als gegen ein der Menschheit Jesu natureigenes, weil bei jedem Bewußtseinsakt notwendig mitauflebendes, „psychologisches Ich“ spricht. Insoweit konnte sich auch Galtier, wie vor ihm schon der Thomist Ch. V. Hérís OP, für ein „psychologisches Ich-Bewußtsein“ Jesu schlußfolgernd auf Thomas stützen.

Aber ist eine solche Schlußfolgerung zwingend? Und erbringt sie gar darüber hinaus auch schon einen gültigen Anhaltspunkt für eine derartige „Autonomie“ des Bewußtseins Jesu, daß Jesus sich in seinem menschlichen Bewußtsein ohne die Dazwischenkunft der *Visio beata* sogar als bloßer Mensch hätte vorkommen können? Dazu läßt sich die Gegenfrage stellen: Wenn nach Augustinus, Thomas, Gardeil u. a. schon im Bewußtsein eines mystisch Begnadeten eine unmittelbare Erfahrung der Abhängigkeit von Gott möglich ist, welcher Grund besteht dann noch, ausgerechnet bei Christus, der hypostatisch Gott ist, die Möglichkeit einer noch tieferen direkten Abhängigkeits-Erfahrung im Bewußtsein zu bestreiten? Im Hinblick darauf scheint Galtier die Bewußtseins-Transzendenz des Göttlichen zu einseitig zu betonen, damit zugleich aber auch die menschlich-psychologische Eigengesetzlichkeit Jesu zu übersteigern.

Andererseits aber ist erst recht zu Parentes Ansicht zu fragen: Ist es *a priori* gewiß, liegt es schon in der hypostatischen Einung als solcher, daß die göttliche Person Jesu über seine menschliche Natur sowie das dieser zugehörige Bewußtsein eine spezielle Wirksamkeit von solcher Intensität ausüben m ü s s e , daß sogar das menschliche Bewußtseins-Ich dadurch „aufgehoben“ und sozusagen vom göttlichen Ich resorbiert würde? Dagegen sprechen schwerste Bedenken. Man muß es sogar schon sehr bezweifeln, ob der Person des Logos im trinitarischen Leben eine solche Eigenwirksamkeit zukommen k ö n n e . Daß sie kraft der hypostatischen Einung ausgeübt werden m ü s s e , läßt sich weder auf Grund einer

<sup>8</sup> S. th. III q. 19 a. 1 ad 4.

begriffslogischen, noch einer in der göttlichen Natur liegenden „physischen“ Notwendigkeit beweisen. Denn in dem Begriff der Person liegt das nicht ohne weiteres. Und das auf Kreatürliches hingerichtete Wirken Gottes darf man sich auch im Falle eines unmittelbar auf Grund der hypostatischen Einung auf die menschliche Natur Jesu ausgeübten Einflusses nicht etwa (allzu neuplatonisch) nach Art der Naturkausalität vorstellen, mit der z. B. die Sonne ihr Licht ausstrahlt<sup>9</sup>. Vielmehr bleiben auch solche Einwirkungen von seiten Gottes frei, auch als bei der Inkarnation und im Hinblick auf diese sogleich mit gegebene Gaben göttlicher Güte. Angesichts solcher Freiheit Gottes sind also erst recht keine so weitreichenden Schlüsse, wie sie Parente zieht, ohne Offenbarung zu verifizieren. — Eine andere Frage wäre es freilich, ob sich solche Schlüsse von der soteriologischen Zielsetzung der Menschwerdung her ableiten lassen. Aber macht es nicht gerade diese erforderlich, daß Christus auch nach Art eines menschlich-psychologischen Ichs litt?

Aus anthropologischer Sicht scheint vielleicht B. Welte<sup>10</sup>, ohne das zu beabsichtigen, durch die klare und starke Hervorhebung der „Offenheit“ oder *potentia obedientialis* des menschlichen Geisteslebens für das Göttliche eine geeignete Basis zu einer Christo-Psychologie ohne psychologisches Ich aufzuzeigen. Sicherlich wird nämlich von dorthier das Seelenleben Jesu eher und tiefer verständlich als unter dem Aspekt autonomer Eigenständigkeit. Aber bis zur Beantwortung der Frage, ob die höchste Erfüllung einer solchen Offenheit das menschliche Bewußtseins-Ich eliminiere oder aber im Bewußtsein hypostatischer Einung vollende, führen auch nur ganz ungewisse Konjekturen.

Angesichts so vieler offener Fragen und vor allem angesichts der Freiheit Gottes, deren „Spielraum“ wir auch für die Verwirklichung des Inkarnationsgeheimnisses mit unserem menschlichen Verstande nicht abstecken können, dürfte es also so gut wie unmöglich sein, mit Hilfe philosophischer Einsichten oder von dem christo-ontologischen Grunddogma der einen Person in den beiden Naturen her zu einer schlüssigen Entscheidung für oder gegen ein menschlich-psychologisches Ich Christi zu kommen.

Eine andere Situation entsteht freilich dann, wenn die göttliche Offenbarung sozusagen *a posteriori* Aussagen enthält oder Schlußfolgerungen ermöglicht, die uns Näheres darüber enthüllen können, in welcher Weise Gott *de facto* das Bewußtseinsleben Jesu konstituiert hat.

<sup>9</sup> Vgl. Osw. Holzer OFM., Statische oder dynamische Auffassung der hypostatischen Union. Herman Schell über die Einwirkung der Gottheit auf die Menschheit Jesu Christi kraft der hypostatischen Union: Franziskanische Studien 37 (1955) 337—365.

<sup>10</sup> B. Welte, Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon: Das Konzil von Chalkedon III (1954) 51—80.



Wir sahen schon, wie Paul Galtier grundlegend von der Offenbarungsgegebenheit ausgeht, daß Christus als unser Erlöser nicht nur leiblich, sondern auch seelisch gelitten hat. Damit stehen wir auf zuverlässigem biblischem Boden. Christus selbst sprach es aus: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod“ (Mk 14, 34; Mt 26, 38).

Von dorthier läßt sich aber auch geradewegs auf ein menschlich-psychologisches Ich Christi schließen, und zwar über den Untersatz, daß es ohne Bewußtsein und ohne passiv empfindendes Bewußtseins-Ich kein wirkliches menschlich-seelisches Erleiden geben kann. Daß nämlich das göttlich-hypostatische Ich nicht die psychologische Funktion eines schmerz-erleidenden Ichs übernehmen kann, bedarf keiner weiteren Erörterung.

Sollten aber dennoch irgendwo im katholischen Frömmigkeitsleben solche Vorstellungen mitgehen, als hätte der göttliche Logos selbst beim Leiden Jesu psychologisch sozusagen die Stelle einer die Bitterkeit dieses Leidens empfindenden Seele eingenommen, dann hätten Déodat und Seiller allerdings mit ihren Klagen und Weckrufen recht. Denn dann gäbe es auch heute noch einen nicht überwundenen Apollinarismus. Psychologisch kann also das Schmerzerleiden Jesu nur in seiner menschlichen Seele vor sich gegangen sein. Aber auch das nur dann, wenn darin auch ein psychisches „Ich“ das, was am Leibe geschah und was sich in der Seele Jesu an Schmerzhafem ereignete, in der spezifisch menschlichen Weise erlitt. Oder nehmen wir zur Verdeutlichung einmal an, das Leiden Jesu wäre nicht auch von einem leidempfindlichen Bewußtseins-Ich empfunden worden, wäre das noch ein wirkliches Leiden? Offensichtlich nur in einem ganz uneigentlichen Sinne.\* Und das wäre selbst auch bei der Kreuzigung so gewesen. Denn so wenig man, sogar wenn der Leib eines Bewußtlosen in Stücke gerissen wird, von diesem im psychologischen Sinne sagen kann, daß er „leide“, ebensowenig hätte auch das Leiden des Herrn im spezifisch-menschlichen Sinne in Wahrheit eine *passio* sein können, wenn nicht auch ein psychisches „Ich“ in ihm litt, weil kein bewußtes Leiden denkbar und möglich ist ohne leidendes Bewußtseins-Ich<sup>11</sup>.

Treten wir nun aber mit dem Gedanken an die Möglichkeit, daß mit dem „Ich“ im Munde Christi nicht immer nur sein hypostatisches göttliches Ich gemeint sein muß, daß sich in diesem Wort vielmehr auch, mitunter wenigstens auch uns eindeutig vernehmbar, ein menschlich-psychologisches Ich äußern kann, an die einschlägigen Texte der Heiligen Schrift heran, so rücken damit wenigstens einige, bestimmte Christusworte in ein klareres Licht, erhalten sie ein präziseres Relief.

\* Vgl. dazu schon Joh. v. Damaskus, *De fide orthod.* II, 22 (PG 94, 940 D): „Nicht das Erleiden (als bloß physischer Vorgang am Leibe) ist Schmerz, sondern die Empfindung des Erleidens“. Herrn Prof. Dr. Backes danke ich für den Hinweis darauf.

<sup>11</sup> Bestärkt wird man in dieser Schlußfolgerung, wenn man sieht, wie die Vertreter der gegenteiligen Ansicht vor dieser christo-psychologischen Fragestellung immer wieder ins Ontologische ausweichen. Anscheinend, weil ihnen eine auch psychologisch gültige Alternativlösung fehlt.

Das zeigt sich besonders da, wo Christus als Mensch (das besagt hier: als Träger seiner menschlichen Natur und aus seinem menschlichen Bewußtsein) zum „Vater“ oder vom „Vater“ spricht.

So z. B. in dem Ölberggebete zum „Vater“: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mk 14, 36; Mt 26, 39), oder (Lk 22, 43): „Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe.“ Welches „Ich“ äußert sich in diesem „Nicht wie ich will“? Das Wollen, das hier einem höheren Willen unterworfen wird, entstammt ohne Zweifel der menschlichen Natur. Was aber ist präzise das Subjekt dieses Wollens? — Vergleichen wir, was eine rein-ontologisch orientierte Exegese und auf der anderen Seite eine, die auch ein psychisches „Ich“ mit in Erwägung zieht, dazu zu sagen hat.

Thomas, der dabei nur hypostatisch-ontologisch denkt, kommt auf Grund der *communicatio idiomatum* konsequent dazu, auf das personale Ich die sämtlichen folgenden Aussagen zu häufen: Es ist Subjekt des göttlichen Willens, aber auch des sich diesem unterwerfenden menschlichen Willens, und deshalb ist Christus auch „sich selbst unterworfen“, nämlich „im Hinblick auf die Verschiedenheit der Naturen in der einen Person“<sup>12</sup>. Ontologisch-logisch ist das auch zweifellos richtig. Und es ist sogar dann einzig möglich, wenn man von vornherein ein psychisch-menschliches Ich-Erleben Christi als abgeschlossen betrachtet.

Aber formulierte Christus selbst sein Wort: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst“ — in dem sich am Ölberge seine innere Entscheidung zur Bejahung des göttlichen Willens aussprach — wirklich nur aus einer solchen ontologischen Sicht? Entschieden näherliegend und unkomplizierter dürfte doch wohl die Erklärung sein, daß sich in diesem „Ich“ zunächst einmal auch ein psychologisch spezifisch-menschliches Ich-Erleben ausspricht, wir können auch sagen: das Aktzentrum oder der psychologische Exponent eines menschlichen Bewußtseins und Wollens, das sich dem göttlichen Willen unterwirft. Aber andererseits können wir dann bei Jesus in demselben Satze auch ausgedrückt sehen, daß sich dieses empirische Ich ontologisch in der Person des Sohnes Gottes hypostasiert weiß. Denn es unterwirft sich nicht nur (ohne personale Bestimmung) dem „göttlichen Willen“, sondern dem Wissen des Vaters.

Das relativ deutlichste Beispiel dafür, wie sich ein sonst kaum befriedigend erklärbares Wort Jesu in dem Augenblick merklich aufhellt, da man bei ihm auch ein menschlich-psychologisches Ich in Erwägung zieht, ist wohl der Ausruf am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15, 34; Mt 27, 46).

Wie schwierig die Auslegung dieses Satzes ist, bestätigt die lange Reihe von immer neuen und öfters sehr divergierenden Erklärungsversuchen von der Väterzeit an. Um nur die Hauptrichtungen anzugeben: Manche sehen in diesem Satze „nur ein Echo, eine Erneuerung des Ölbergsgebetes. Andere hielten dafür, daß Christus nicht in seinem eigenen Namen, sondern im Namen

<sup>12</sup> Thomas v. A., S. th. III q. 20 a. 1. 2. Vgl. Augustinus, De Trin. I, 7, 14 — 13, 31. Augustinus stellt dort immer wiederum die *forma Dei* (= göttliche Natur) und die *forma servi* gegenüber. Abschließend läßt er jedoch auch jede andere Auslegung solcher Schriftstellen gelten, „die nicht von der gesunden Lehre abweicht“, und er bemerkt dazu: „Die Häretiker werden nämlich um so wirksamer widerlegt, je mehr Auswege offenstehen, um ihren Schlingen zu entgehen.“

des Menschengeschlechtes so klage... Andere meinten schließlich... Christus habe in diesem Augenblick von seinen Vätern eine Art positiver Verlassenheit erlitten, die seine Seele ohne Trost gelassen und ihn... sogar zur Verzweiflung getrieben habe"<sup>13</sup>.

Einige der geschichtlichen Ansichten erweisen sich dadurch unhaltbar, daß sie dem ununterbrochenen Fortbestand oder der Würde der hypostatischen Einung widersprechen. Andere werden dem vollen Sinn der Worte Jesu nicht gerecht, insbesondere die nicht, die ihn nur im Namen des Menschengeschlechtes sprechen lassen. Auch die schon bei Justin beginnende Interpretation, daß Christus deshalb den Psalm 21 angestimmt habe, um die Erfüllung des darin angekündigten Leidens an sich anzuzeigen, kann nur genügen, wenn zugleich anerkannt wird, daß sich in seinen Worten auch ein wirkliches persönliches Leiden ausdrückt, das Gott über ihn als Menschen kommen ließ.

Thomas hält nun z. B. auch noch daran fest, daß die Ursache der schmerzhaften Empfindungen Jesu ausschließlich in dem lagen, was seinem Leibe angetan wurde. Erst später begann man — insbesondere seit den deutschen Mystikern Tauler und Seuse —, auch in der Beraubung inneren Trostes einen Inhalt der Verlassenheit Jesu zu sehen. (Luther und Calvin haben dann Christus am Kreuze sogar die Verdammnis der Hölle erleben lassen). Aber unabhängig davon war es jedenfalls etwas im Bewußtsein Jesu tief Empfundenes, was er als „Gott-Verlassenheit“ bezeichnete.

Ontologisch-hypostatisch kann man nun natürlich in höchst paradox klingender Weise auf Grund der *communicatio idiomatum* sogar der Person des göttlichen Logos diese „Gottverlassenheit“ zuschreiben. Aber hat Christus nicht sehr viel wahrscheinlicher am Kreuze mit dem einfach an „Gott“ gerichteten Ausruf zunächst und eigentlich das ausdrücken wollen, was in ihm ein menschlich-psychisch empfindendes „Ich“ schmerzhaft an sich erfuhr? Sein göttlich-hypostatisches Ich erlitt nämlich sicher psychisch-unmittelbar dabei nichts. Wenn also das, was Christus auf dem Höhepunkte seines Kreuzesleidens gelitten hat, wirklich auch von einem „Ich“ psychisch empfunden wurde — und das wurde es sicher, denn sonst wäre es nur ein uneigentliches „Leiden“ und kein erlittener Schmerz gewesen —, so muß es auch in seinem Bewußtsein ein menschlich-psychologisches Ich gegeben haben, das zumindest dann als Bewußtseinsphänomen aktuell war, wenn er Passives an sich erfuhr.

Die beiden angeführten Beispiele zeigten bereits — wohl auch schon hinreichend greifbar —, wie sich Christus als Mensch auch in menschlichem Ich-Erleben gehorsam dem Willen des Vaters unterwarf und am Kreuze klagend zu Gott rief. Auf der gleichen Linie bewegen sich auch die Verse 7—10 im 5. Kapitel des Hebräerbriefes, nach dem Christus „in den Tagen seines Fleisches (= Erdenlebens) mit lautem Geschrei und unter Tränen Bitten und Flehrufe zu dem emporgesandt hat, der ihn vom Tode erretten konnte“. Ist das überhaupt noch verständlich ohne menschlich-psychologisches Subjekt? Die folgenden Worte verstärken fast noch diesen Eindruck, aber sie bringen auch diese menschliche Ich-Erfahrung Jesu schon bewußt mit seiner Gottessohnschaft in Einklang: „Obwohl Sohn (Gottes; vgl. Hebr 1, 1—3), hat

<sup>13</sup> Vgl. Mahieu, L'abandon du Christ sur la croix: *Mélanges sur science religieuse* 2 (1945) 209—242. Das Zitat S. 210.



er doch aus dem, was er erlitt, Gehorsam gelernt...“ Vergleichen wir das mit Joh 13, 3: „Obwohl er wußte, daß der Vater alles in seine Hände gegeben hatte, daß er von Gott ausgegangen sei...“, so sehen wir auch, wie zumindest diese beiden Heiligen Schriftsteller des Neuen Testaments dem Gedanken, daß sich in der Seele Jesu, in seinem menschlichen Bewußtsein, ein menschliches Ich-Erleben mit dem Bewußtsein oder Wissen um seine göttliche Personalität vereinte, durchaus nicht ferngestanden haben.

Noch mancher andere Text des Neuen (und auch des Alten) Testaments (vgl. Is 53, 2—12) ließe sich zur Beantwortung unserer Fragestellung ergänzend heranziehen. Hier sei nur noch auf Joh 14, 28 hingewiesen: „Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich.“

Macht man sich diese Worte nicht unnötig schwer (zu einer *cruz interpretum*), wenn man dieses „Ich“, so wie Jesus es zu den Jüngern sprach (und wie diese es sicher „zunächst“ verstanden!), sogleich schon und ausschließlich als das dem Vater wesensgleiche Ich des göttlichen Logos nimmt, — um dann hinternach in dem Hinblick auf die angenommene Menschennatur einen Aspekt zu finden, unter dem dieses selbe „Ich“ kleiner ist als der Vater? Ohne Zweifel entspricht es dem Textzusammenhang besser, dieses Ich zunächst einmal vordergründig als den psychologischen Exponenten der menschlichen Natur im Bewußtsein Jesu zu nehmen, und für die Jünger als einen Hinweis auf das Menschliche an ihm, wobei der Gedanke an seine metaphysische Personalität durchaus im positiven Sinne offengehalten wurde.

## V.

Wenden wir uns nun noch einer zusammenfassenden Übersicht und Auswertung dessen zu, was wir nunmehr wohl als „Ergebnis“ unserer Untersuchung bezeichnen können.

Zunächst sei versucht, den Begriff „psychologisches Ich“ noch schärfer zu fassen und abzugrenzen und so möglichst gegen Mißverständnisse zu sichern.

Das „psychologische Ich“ gehört als solches nur der psychischen Akt- und Erlebnissphäre an. Es ist darin das empirische Zentrum, auf das das Bewußtsein alle seine bewußten Akte sowie bewußten passiven Eindrücke und Zuständlichkeiten zurückbezieht. Dieses „Ich“ besagt also nichts Substantielles und noch weniger etwas Hypostatistisches. Aber es ist dennoch ein mehr oder weniger bewußter Ausdruck der menschlichen Natur, insbesondere der menschlichen Geistseele (denn nur ein Geistwesen erlebt sich als „ich“). Es kann deshalb auch, wie wir oben sagten, beim Menschen der „psychologische Exponent“ seiner Natur sein und als der einzige bewußte Brennpunkt alles dessen, was sich in oder an dieser Natur ereignet, diese auch in der Erlebnis- und Ausdruckssphäre gültig repräsentieren.

Dabei braucht nicht vorausgesetzt zu werden, daß diese Natur selbst auch im ontischen Sinne ein „Ich“, eine Person sei (obwohl das mit Ausnahme Christi von jedem Menschen gilt). M. a. W. das Geistwesen braucht als solches nicht in sich geschlossen zu sein als „für sich“ oder „autonom“ existierend. Dennoch kann es und muß es nämlich, sofern es aktuelles Bewußtsein hat, auch ein aktuelles Bewußtseinszentrum haben. Deshalb ist mit der Gegebenheit eines psychologischen Ichs aber auch nicht vorausgesetzt, daß darin eine Geistnatur als für sich bestehend oder „autonom“ für sich wirkend erfahren werde. Wie vielmehr die menschliche Natur so sehr für eine dieser transzendente Hypostase so „offen“ sein kann, daß eine solche bei der Menschwerdung des Wortes von diesem personal in Besitz genommen werden konnte (und in solcher personalen Abhängigkeit existent wurde), so kann sich das besagte psychisch-menschliche „Ich“ als bewußter Ausdruck einer solchen Natur — an sich wenigstens — auch von einem solchen höheren subsistierenden Ich abhängig erfahren.

So, scheint es uns, ist denn auch tatsächlich das psychische Ich-Erlebnis Jesu zu denken: Sein menschliches Ich erfuhr sich nicht nur als Ausdruck der menschlichen Natur, es erfuhr sich auch (und diese Erfahrung war vollendet in der Visio) jederzeit rückbezogen und hinbezogen auf die göttliche Hypostase, die es mitsamt der menschlichen Natur trug, und nie als von dieser verlassen<sup>14</sup>. Auch nicht im bittersten Leiden. Denn selbst die „Verlassenheit“ am Kreuze kann nicht bedeuten, als hätte sich im Bewußtsein Jesu das der Wirklichkeit widersprechende Erlebnis abgespielt, als bloßer Mensch aus der hypostatischen Einheit ausgestoßen zu sein.

Als sich Jesus als Gottes Sohn offenbarte und als solcher gleichsam aus sich heraustrat, wurde die einzigartige Bezogenheit seines menschlich-psychischen Ichs auf die göttliche Hypostase offensichtlich nicht weniger innig als bei seiner Selbsterniedrigung erfahren. Ja, man mag sogar zu der Frage kommen: Ist dabei überhaupt noch eine eigene aktuelle Ich-Erfahrung im menschlichen Bewußtsein Jesu anzunehmen? Wenn nämlich das göttliche Ich selbst nicht psychisches Leidensobjekt sein konnte, so kann doch der göttliche Logos zweifellos — sogar in göttlich-schöpferischer Weise — aktives Subjekt sein. Ermöglicht das also vielleicht die Annahme, daß der Logos selbst mit dem Munde Jesu ohne psychologische Einschaltung eines menschlichen Ichs Offenbarungsworte wie ICH BIN oder „Ich will“ sprach?

Gewiß war der Logos selbst, hypostatisch gesehen, das sprechende Ich, aber ohne daß von ihm eine diesbezügliche personeigene Kausalität aus-

<sup>14</sup> Vgl. Joh 8, 29; 13, 3.

ging, weil ja „alle Wirksamkeit Gottes nach außen ungeteilt ist“; und auch die Worte, die göttliches Wesen oder Wollen enthüllten, konnten in spezifisch-menschlicher Weise nur in einem menschlichen Bewußtsein formuliert werden. Psychologisch sprach also auch solche Worte ein psychologisches Ich, dieses allerdings zugleich als ein vordergründiges Ich des sich offenbarenden göttlichen Logos. Nur deshalb konnte und kann nämlich das menschliche Bewußtsein Jesu sein göttliches ICH bezeugen, weil sich darin das Ich des Logos selbst (kraft einer Wirkursächlichkeit, die ihm mit dem Vater und dem Heiligen Geiste gemeinsam ist) im Lichte der Gottesschau als die Hypostase zur Erscheinung bringt, welche die menschliche Natur mitsamt ihrem psychologischen Ich trägt und als Person besitzt.

Das wirft nun allerdings die neue, schwierige Frage auf: Bewirkt diese Manifestation des göttlichen Ichs im menschlichen Bewußtsein Jesu auch als solche ein Ich-Phänomen? Gibt es somit darin nicht nur das Ich-Erleben der menschlichen Natur, sondern auch ein abbildliches Erscheinungs-Ich der göttlichen Person? Also ein doppeltes Bewußtseins-Ich, so wie der Nestorianismus ein doppeltes Real-Ich Christi lehrte? — Die Lösung kann wohl nur so lauten: Die Schau der göttlichen Personalität begründet im Bewußtsein Jesu kein eigenes diesem inhärierendes Ich-Phänomen. Vielmehr leuchtet die Person ohne Vermittlung „in“ seinem Bewußtsein auf, in einer Innenschau, in der es seinen Subsistenzgrund erfäßt, bei der sich das psychische „Ich“ bewußt wird, der menschlich-empirische und menschlich-aktive Vordergrund der göttlichen Hypostase zu sein<sup>15</sup>.

In der Perspektive dieser Zusammenschau rücken denn auch die beiden Typen der Christo-Psychologie, die wir oben bei der Annahme nur eines göttlichen oder aber auch eines „menschliches Ichs“ in Christus sehr weit voneinander entfernt sahen, denkbar nahe zusammen. Denn einerseits erfährt, wie wir sagten, das menschliche Bewußtsein Jesu aufs innigste sein psychologisches Ich auf das hypostatische zurückbezogen, so sehr, daß auch dieses, wenn Christus „Ich“ sagt, immer mitgeht, indem es als metaphysischer Subsistenzgrund des psychologischen Ichs mit-bewußt ist. In anderer Sicht „erscheint“ oder „manifestiert“ sich in dem psycho-

<sup>15</sup> In seinem Artikel II „lumen gloriae“ e l'unità psicologica di Cristo, in: Divus Thomas 58 (Piac. 1955) schreibt A. Perego SJ (S. 110) diese Sätze (in Italienisch): „Das ‚Ich‘ ist also nur der Ausdruck der Person oder des *principium quod* und deren Übersetzung aus der ontologischen in die psychologische Ordnung. Das ‚Ich‘ ist die Hypostase des denkenden Subjektes, sofern dieses wahrgenommen ist.“ Das ist genau am Ich-Erlebnis des Menschen abzulesen, der auch als Mensch Person ist. Dagegen, daß im menschlichen Bewußtsein Jesu ein dem entsprechendes eigenes Phänomen als Ausdruck des göttlichen Ichs anzunehmen sei, spricht jedoch dies: Auf dem Wege rein natürlicher Subjekt-Erfahrung wäre, wie auch Perego zugibt, das göttliche Ich Jesu als solches seinem Bewußtsein transzendent geblieben. Aber auch die Gottesschau prägt dem menschlichen Bewußtsein keine eigene Spezies des Geschauten

logischen Ich-Phänomen auf Grund dieser metaphysischen Vertiefung und Erhellung das hypostatische Ich.

Wenn also auch nur das empirische „Ich“ Jesu psychologisch unmittelbar zu uns spricht, so spricht sich in diesem und durch dieses doch metaphysisch das personale Ich des Logos aus, da das Bewußtsein Jesu im Lichte der sich ihm in der Schau klar enthüllenden göttlichen Hypostase „sein menschliches, psychologisches Ich so in sich erfährt, daß es transparent das Ich des *Verbum incarnatum* zur Erscheinung bringt“<sup>16</sup>.

Was nun dieses „psychologische Ich“ Jesu für unser Verständnis Christi und der Erlösung durch ihn bedeutet, läßt sich recht glücklich an Hand des schon zitierten Textes Hebr 5, 7—10 überschauen. Erst wenn wir bedenken, daß Christus, der „unter uns gewohnt hat“, sich unter uns auch als Mensch unter Menschen erlebte (obwohl nie nur als Mensch), wird es uns nämlich auch psychologisch begreiflich und faßbar, daß er wirklich sensu proprio bitten und beten, ja sogar „unter lautem Geschrei Flehrufe ausstoßen konnte“, die er „unter Tränen zu dem emporsandte, der ihn vom Tode erretten konnte“, daß er sich auch erst in einem inneren Ringen am Ölberg bis zum Todes-Gehorsam dem Willen des Vaters ganz unterwarf und daß er in seinem Leiden wirklich litt.

Durch all das wurde Christus als Mensch der „Knecht Gottes“ (Is 53) und „der Urheber unserer Errettung“. So ist er auch jetzt noch als Mensch unser Mittler und Hoherpriester, der „Mitleid haben kann“ (Hebr 4, 15) und immer noch „vor dem Angesichte Gottes für uns erscheint“ (9, 24). „Wegen seines Todesleidens“ wurde Jesus denn auch als der König, dem alles zu Füßen gelegt ist, „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“ (2, 7—9). Der Sinn der Herz-Jesu-Verehrung rückt dann klarer ins Licht, wenn wir z. B. die Worte: „Kommet zu mir... Lernet von mir... Denn ich bin sanft und von Herzen demütig“ als von einem menschlichen Ich formuliert verstehen. Schließlich wird sogar auch noch aus den Gerichtsworten des „Menschensohnes“ ein menschliches Ich vernehmbar sein, wenn er spricht: „Ich war hungrig... Weicht von mir... Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters!“

Sicher ist es besonders für das persönliche Christus-Verständnis des Priesters wertvoll, all das zu sehen. Es dürfte auch wichtig sein, daß er als Prediger und Katechet all das im Auge behält. Andererseits ist aber schon gegenüber dem Ausdruck „menschliches Ich Christi“ die äußerste

ein. Noch weniger aber das diese Schau erst im Subjekt ermöglichende lumen gloriae, das andernfalls ja schon den Inhalt der visio vorwegnehmen würde.

<sup>16</sup> Das letzte läßt sich wohl kaum besser sagen als mit den Worten, in denen auch J. Ternus das Endresultat seiner Untersuchung über „Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu“ zusammenfaßt (a. a. O. 237).

Vorsicht geboten. Denn wie viele verstanden es beim ersten Anhören als eine Aufspaltung der Personalität Christi! Und wie wenige sind für ein tiefergehendes Verständnis hinreichend aufgeschlossen.

Aber dennoch sollte die Christusverkündigung von dem „psychologischen Ich“ oder „menschlichen Ich-Erleben“ Jesu nicht gänzlich schweigen. Auch wenn sich dieses direkt nur in der persönlichen Überzeugungskraft bekundet, mit der der Prediger angesichts der göttlichen Personalität das menschliche Tun und Erleiden und Vorbild Jesu als durchaus menschlich-echt und menschlich erlebt vor Augen stellt.



# Seelsorge heute

Von Prof. Joseph Höffner, Münster

Seelsorge ist wesentlich auf das Hier und Heute hingeeordnet, also keine zeit- und umweltlose Individual-Sorge um die Rettung isoliert gedachter Einzelseelen, sondern — als priesterlicher Mittlerdienst am Aufbau des *Corpus Christi mysticum* — hineingestellt in das Heute des geschichtlichen und sozialen Lebens. Dieses Heute aber ist *Kairós*, Zeit Gottes, dessen Vorsehung unsere geschichtliche Stunde bestimmt und dem Seelsorger als Aufgabe übertragen hat.

Aus der verwirrenden Vielfalt der heutigen Welt — mit ihrer weltanschaulichen Zerrissenheit, der religiösen und sittlichen Krise, dem praktischen Materialismus — sollen, um nicht im Allgemeinen stehen zu bleiben, drei Erscheinungen herausgegriffen werden, die den Wandel des Heute gegenüber der Vergangenheit besonders deutlich ausdrücken und für die Seelsorge unserer Tage von Wichtigkeit sind.

## I. Das Heute unserer Bevölkerungsstruktur

Damit ist ein gesellschaftlicher Tatbestand genannt, dessen Bedeutung für die Seelsorge leicht übersehen werden könnte.

Der Geburtenrückgang und die durch den medizinischen und hygienischen Fortschritt bedingte höhere Lebenserwartung haben die Schicht der alten Menschen in der Gesellschaft des industriellen Zeitalters beträchtlich anwachsen lassen. Die durchschnittliche Lebenserwartung, die zur Römerzeit schätzungsweise 23 Jahre und in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts 35 Jahre betrug, ist heute in Deutschland — trotz der Not der Kriegs- und Nachkriegszeit — auf 68 Jahre angestiegen. Vor 200 Jahren waren nur 13 % der Verstorbenen über 60 Jahre alt, heute bereits 60 %. Während im Jahre 1900 erst 7 % der deutschen Bevölkerung älter als 60 Jahre waren, hat sich der Hundertsatz inzwischen mehr als verdoppelt. Im Jahre 1975 werden nach vorsichtigen Vorausberechnungen 20 % der Pfarrkinder älter als 60 Jahre sein und 14,5 % älter als 65 Jahre. Demgegenüber nimmt der Anteil der jungen Menschen ständig ab. Im Jahre 1900 waren 46 % der deutschen Bevölkerung jünger als 20 Jahre, heute sind es noch 30 %, 1975 werden es nur noch 28 % sein.

Dazu kommt, daß die alten Menschen die Aussicht auf einen langen Lebensabend haben. In Deutschland können die 65jährigen Männer damit rechnen, noch 12,8 Jahre zu leben, die 65jährigen Frauen sogar noch 13,7 Jahre. Vor allem die Großstädter werden alt. In Frankfurt a. M.

stieg der Hundertsatz der über 65jährigen von 4,4 im Jahre 1925 auf 10,5 im Jahre 1950, in Hamburg auf 10,9, in Berlin auf 12,4<sup>1</sup>.

Aus diesen nüchternen Zahlen ergeben sich zwei Aufgaben für die Seelsorge:

Erstens: Die Tatsache, daß heute nicht mehr 7 % der Pfarrkinder — wie im Jahre 1900 —, sondern 15 % und in kurzer Zeit sogar ein Fünftel der Pfarrkinder über 60 Jahre alt sind, gibt dem Alter als Lebensstand eine neue Bedeutung für die Seelsorge. Bisher haben die Seelsorger wohl drei Viertel ihrer Kraft den Schulkindern und Jugendlichen gewidmet, ein gewiß überaus wichtiger und unabdingbarer priesterlicher Dienst. Es ist jedoch ein Gebot der Stunde, sich seelsorglich um die alten Leute mehr als bisher zu mühen. Hier ist nicht an erster Stelle an die Krankenbesuche gedacht — viele unserer Alten sind nicht krank —, sondern vor allem an die Aufgabe, den alten Menschen den christlichen Sinn des Alters zu erschließen<sup>2</sup>.

Nach christlichem Verständnis ist das Alter nicht der Zusammenbruch des Lebens, sondern seine Höhe und Erfüllung — wie ja auch das Sterben nicht die Katastrophe, sondern die reifste Tat des Menschen, die bewußte und freiwillige Rückgabe des irdischen Lebens in die Hände Gottes, sein soll.

Das alles ist nicht selbstverständlich; denn der moderne Mensch sieht dem Altwerden mit Angst und geheimem Entsetzen entgegen. Jung-sein gilt als Glück, Altern als Mißgeschick. Viele alte Menschen in allen Schichten unseres Volkes — auch unter den sog. Gebildeten — werden mit dem Alter innerlich nicht fertig. Sie stehen dem Altwerden oft unehrlich, feige, verbittert, vereinsamt und innerlich arm gegenüber. Man sagt zwar, der alte Mensch sei abgeklärter, gelassener, besinnlicher und wohl auch dem Religiösen und Ewigen innerlich näher als der Jugendliche oder der in der Vollkraft stehende, so daß man hoffen dürfe, die bevölkerungsstrukturelle Umschichtung, die das Gewicht der alten Leute verstärkt, werde die natürlichen Voraussetzungen der Seelsorge

---

<sup>1</sup> Vgl. Jean Darc, *Viellissement de la population et prolongation de la vie active*. Paris 1948. — Pierre George, *Introduction à l'étude géographique de la population du monde*. Paris 1951. — *Demographic year-book* 1953 (Jg. 5), hrsg. von den Vereinten Nationen. New York 1953. — Friedrich Burgdörfer, *Bevölkerungsdynamik und Bevölkerungsbilanz*. München 1951. — Roderich von Ungern-Sternberg, *Die demographischen Verhältnisse Westeuropas und außereuropäischer Länder*, in: *Zeitschr. f. die ges. Staatsw.*, Bd. 109 (1953), S. 279 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Ludwig Neundörfer, *Das Alter als Lebensstand* (Mskr., Soziographisches Institut an der Universität Frankfurt/M., 1952). — Sepp Groth, *Das Alter im Aufbruch des Daseins*. Frankfurt/M. 1954. — Josef Scheuber, *Begnadetes Alter*. Luzern 1946. — Ferdinand Adalbert Kehler, *Vom seelischen Altern*. 2. Aufl., Münster/W. 1952.

begünstigen. Aber es gibt auch die Scheinweisheit und Torheit des Alters, und mancher Seelsorger hat erfahren, daß der Mensch auch im Alter die gewohnten, ausgefahrenen Geleise religiöser Abständigkeit nicht leicht verläßt.

Der Seelsorger wird sich deshalb nicht mit einem billigen Vertrösten und Verharmlosen begnügen, sondern den alten Menschen dahin zu führen suchen, daß er geläutert und in lebendiger Gläubigkeit sein Ja zu Alter, Opfer, Leid, Verzicht und Tod spricht und sich auf das Abschiednehmen in Demut und christlicher Freiheit vorbereitet.

Manche Seelsorger in den Städten des Ruhrgebietes sind dazu übergegangen, werktags zu passender Stunde regelmäßige Gottesdienste für die Alten und Pensionäre zu halten und in den Meßansprachen eine christliche Sinndeutung des Alters zu geben. Der Erfolg war, was Zahl und innere Teilnahme betrifft, überraschend. Ein Pfarrer erklärte: „Ich wußte nicht, daß 700 meiner Pfarrkinder über 75 Jahre alt sind, und noch mehr war ich überrascht, daß 380 dieser alten Leuten meiner Einladung folgten.“

Darüber hinaus sollten wir die alten Leute für apostolische Aufgaben zu gewinnen suchen: Gebet und Sühne, kluges und richtiges Mitwirken bei der Erziehung der Enkelkinder, apostolisches Einwirken auf die Elterngeneration und dergleichen. Viele im Ruhestand lebende alte Leute sind noch rüstig und helfen bei der Verwaltung kirchlicher Vereine usw. oft gern und selbstlos mit. Sie finden auf diese Weise eine sinnvolle Betätigung in ihrer meist reichlichen Freizeit, was der Erhaltung des seelischen Gleichgewichts nur förderlich ist<sup>3</sup>.

Hier schließt sich eine zweite seelsorgliche Aufgabe an: In den Herzen der Jugendlichen und der Erwachsenen muß die christliche Ehrfurcht vor dem Alter mehr als bisher geweckt und gepflegt werden. Die herrschende öffentliche Meinung bringt dem Alter keine besondere Hochachtung entgegen. Nicht das Alter, sondern die junge Kraft und Vitalität imponieren. Man erschrickt vor der Überalterung unseres Volkes und sieht in den alten Menschen unproduktive Mitesser und Vermehrer der Soziallasten. Es hängt damit zusammen, daß man den alten Leuten bisher nur einen schmalen Anteil am Sozialprodukt gewährt hat<sup>4</sup>.

Bei der Volkszählung am 13. September 1950 wurde festgestellt, daß 198 000 Männer und 570 000 Frauen im Alter von mehr als 65 Jahren ein-

<sup>3</sup> Näheres Robert Svoboda OSC, Zur Alters-Seelsorge. Praktische Anregungen für Seelsorger. Freiburg/Br. 1956. — Vgl. auch „Lebendige Seelsorge“, Jg. 6 (1955), Heft 3 (Sonderheft über „unsere alten Leute“). — Jerome Kaplan, Das Alter als soziales Problem. Betätigung und Zerstreuung für ältere Leute. Zürich 1956.

<sup>4</sup> Emma Steiger, Altersprobleme. Bonn 1954. — R. J. Havighurst und R. Albrecht, Older People. New York, London, Toronto 1953.



sam für sich allein lebten. Hier birgt sich häufig nicht nur bittere wirtschaftliche Not, sondern eine oft erschütternde seelische Vereinsamung, die sich in Scheu und Absperrung äußert. Eine alleinstehende alte Frau sprach wohl für viele, als sie sagte: „Wir Alten sind zuviel da; es wäre besser für uns und für die anderen, wir wären nicht mehr auf der Welt.“

Angesichts dieser Lage wird der Seelsorger darauf hinweisen müssen, daß es eine Forderung der Pietät und Gerechtigkeit ist, den Überalterungskomplex der „belastenden Greisenquote“ zu überwinden und Lebensrecht und Würde der alten Menschen anzuerkennen. Der alte Mensch wurzelt gleichsam in der Geschichte des Volkes, der Gemeinde, der Pfarrei. In ihm lebt die Tradition. Auch haben die alten Leute die junge, heute berufstätige und verdienende Generation aufgezogen und mitgeholfen, die Voraussetzungen der Produktivität unserer Wirtschaft zu schaffen.

Wenn auch die Aufnahme der alten Eltern in den Haushalt der erwachsenen und verheirateten Kinder nicht unproblematisch ist, dürfte sie doch im allgemeinen die günstigste Lösung sein, vor allem, wenn die alten Eltern, wie es meistens geschieht, den eigenen Haushalt erst dann auflösen und zu den Kindern ziehen, wenn die junge Ehe schon jahrelang besteht und sich gefestigt hat. Übrigens lehrt die Erfahrung, daß in diesen Fällen der Bezug einer Altersrente sowohl das Selbstbewußtsein der alten Menschen zu heben wie auch ihre Stellung innerhalb des Familienhaushalts zu stärken vermag. Aber wir brauchen mehr und mehr auch gute christliche Altersheime, eine wichtige Aufgabe für die christliche Caritas. Die Familie versagt nämlich vielfach vor dem Altersproblem.

## *II. Die im Wandel begriffene moderne Familie*

Ein zweites, für die Seelsorge bedeutsames Charakteristikum des Heute ist die im Wandel begriffene moderne Familie.

Gott sei Dank gibt es auch heute noch zahlreiche Ehen und Familien in Stadt und Land, die in bewußter Treue an den christlichen Grundsätzen festhalten. Wenn man z. B. darüber klagt, daß 1954 44 000 Ehen geschieden worden sind, sollte man nicht verschweigen, daß auch heute noch 184 000 junge deutsche Familien fünf und mehr Kinder unter vierzehn Jahren haben. Aber andererseits ist es unverkennbar, daß drei bedenkliche Krisenerscheinungen unsere Familien bedrohen: Schrumpfung, Funktionsschwund, Auflösung.

a) **Schrumpfung** bedeutet Kinderlosigkeit oder Kinderarmut. In vielen Ehen fehlt das Kind völlig, z. B. in 42 % aller Ehen der Stadt Wien, so daß diese Ehen überhaupt nicht zu Familien werden; — eine kinderlose Familie ist ja ein Ungedanke. Andere Eheleute — und es sind fast alle — schränken bewußt die Zahl der Kinder ein. Ohne den Ehemißbrauch würden in der Bundesrepublik statt 770 000 jährlich fast

zwei Millionen Kinder geboren werden. Im Grunde steht hinter dem Einbruch der Ratio in die moderne Ehe der Ungeist des praktischen Materialismus, der in den irdischen Gütern keine Dreingabe Gottes, sondern etwas Bannendes, Abgöttisches, den Götzen Lebensstandard sieht, — nach dem Wort der Schrift: „Was meine Augen nur wünschten, verweigerte ich ihnen nicht, und meinem Herzen schlug ich keine seiner Lüste ab“ (Pred 2, 10). Während sich die östliche Welt theoretisch zum Materialismus bekennt, praktisch jedoch weithin einem kämpferischen und opferbereiten Idealismus folgt, hält der Westen zwar in der Theorie an geistigen Werten fest, huldigt jedoch im täglichen Leben dem praktischen Materialismus<sup>5</sup>.

Es muß den Seelsorger mit tiefer Besorgnis erfüllen, daß die meisten katholischen Eheleute die Ehe mißbrauchen und daß viele im Bußsakrament sich nicht mehr darüber anklagen, also vor der Erfüllung eines wichtigen Gottesgebotes massenweise kapitulieren und in eine Gewissenshaltung abgleiten, wie sie etwa vor 200 Jahren in der Bevölkerung Sardiniens der Blutrache gegenüber verbreitet war.

b) Die Schrumpfung der Familie führt zum Funktionschwund. In nicht wenigen Familien ist heute die Tischgemeinschaft fast aufgelöst, da der Vater und die berufstätige Mutter in der Werksküche, das Kind im Kindergarten oder im Hort essen. Damit ist auch die Erziehungsfunktion fast lahmgelegt. In manchen Familien ist der letzte Rest der Kultgemeinschaft verschwunden, da nicht mehr gemeinsam gebetet wird und die christlichen Hochfeste im Familienleben kaum noch in Erscheinung treten. Viele Familien kennen keine häusliche Geselligkeit mehr, da Eltern und Kinder den Schwerpunkt ihres Lebens nach außen verlegt haben und die Familie nur noch als Schlafstelle betrachten.

Zugleich ist die Frau versucht, den an Funktionen verarmten Raum der Familie auch ihrerseits zu verlassen und eine neue Funktion im außerhäuslichen Beruf zu suchen. Unter den sechs Millionen Frauen und Mädchen, die in der Bundesrepublik als Arbeitnehmerinnen beschäftigt sind, zählt man rund eine Million verheirateter Frauen. Untersuchungen aus jüngster Zeit legen die Vermutung nahe, daß die meisten dieser Frauen nicht aus wirtschaftlicher Not arbeiten. Sie tun es vielmehr aus folgenden fünf Gründen:

1. um die Aussteuer zu ergänzen und die Wohnung komfortabler zu gestalten,
2. um sich in den jährlichen gemeinsamen Ferien mehr leisten zu können,
3. weil die Kameradschaft in Fabrik und Büro sie anzieht und weil sie der Langeweile daheim entfliehen wollen,

<sup>5</sup> Vgl. J. Höffner, Soziologie und Seelsorge, in: TThZ 65 (1956), S. 217 ff.

4. weil sie sich aus der Zeit vor der Heirat an den „Rhythmus des selbstverdienten Geldes“ gewöhnt haben,
5. weil jene Frauen, die nicht berufstätig sind, sondern als Hausmütter Kinder großziehen, sich dadurch die eigene Altersversorgung verderben<sup>6</sup>.

Funktionsschwund der Familie und Erwerbsarbeit der verheirateten Frau bedingen sich gegenseitig. Papst Pius XII. sagte in einer Rede vor italienischen Frauen: wenn die Mutter zur Arbeit gehe, werde das Heim, „vielleicht an sich schon armselig und beengt...“, noch armseliger infolge der mangelnden Sorge“. Wie könne da in der heranwachsenden Tochter der Wunsch auftauchen, selber einmal die *Domina* in einer glücklichen, ordentlichen Familie zu werden??

c) Kein Wunder, daß Schrumpfung und Funktionsschwund Auflösungskrisen über die davon betroffenen Ehen und Familien gebracht haben. Ich meine die innere Zerrüttung und die nach außen vollzogene Scheidung.

Die Problematik der modernen Ehe und Familie stellt den Seelsorger vor schwierige und heikle Aufgaben. Es wäre verhängnisvoll, wenn der Priester hier kapitulieren, mitschuldig werden und dem verdächtigen Satz *quieta non movere* folgen würde. Vielleicht haben wir in unserer Verkündigung und Erziehung zu ausschließlich die Ehe mit ihren Sexualproblemen und zu wenig die Familie als die aus der Ehe sich entfaltende Lebensgemeinschaft der Eltern mit ihren Kindern gesehen. Es gilt, das Ideal der christlichen Familie unserer Jugend und den Eltern lebenswürdig vor Augen zu stellen. Gerade der von den unpersönlichen und anonymen Organisationsformen des technischen Zeitalters bedrohte Mensch bedarf der Geborgenheit und der persönlichen Nähe der Familie.

Die christliche Soziallehre besitzt ein gültiges Leitbild der Familie. Ein paar Hinweise: Familie bedeutet gemeinsames Heim. Das Heim aber ist mehr als eine Stätte, wo man schläft und ißt und gegen die Unbilden der Witterung geborgen ist; — es erfüllt wesentliche Aufgaben in seelisch-geistig-sittlicher Hinsicht. Heim bedeutet: Hier ist Platz für dich, hier wartet man auf dich, hier wirst du — aus den Sorgen der Welt kommend — dir wiedergegeben, hier findest du Traulichkeit und Innigkeit.

<sup>6</sup> Vgl. A. Mayer, Doppelberuf der Frau als Gefahr für Familie, Volk und Kultur, in: Münchener Medizinische Wochenschrift, Jahrg. 98 (1956), S. 649 ff., 692 ff. — Otto Speck, Kinder erwerbstätiger Mütter. Stuttgart 1956. — Franz Hadriga, Kinder ohne Eltern? Erziehungsprobleme berufstätiger Eltern. Wien 1956.

<sup>7</sup> Pius XII. Zu den heutigen Aufgaben der Frau. (Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der kath. deutschen Frauen). Köln 1952, S. 17.

Zur Familie gehört zweitens der gemeinsame Tisch. Miteinander am Familientisch essen, ist mehr als beisammen sein und dabei auch essen. Der Tisch ist Ausdruck der Gemeinschaft der Familie: mit dem selbstverständlichen Teilen der Speisen, mit der vertrauensvollen Mitteilbarkeit des Gesprächs.

Familie bedeutet drittens Gemeinsamkeit des Wirtschaftens und Sorgens füreinander. Das moderne arbeitsteilige, hoch-industrialisierte Wirtschaftsleben bringt es mit sich, daß die meisten Familien fast alles, was sie brauchen, einkaufen, und daß der Vater durch außerhäusliche Berufsarbeit ein Geldeinkommen zum Unterhalt der Familie verdient. Damit hat sich die Gemeinsamkeit des Wirtschaftens in der Familie mehr und mehr in den Bereich des Konsums verlagert. Wenn die Frau und Mutter hier versagt, kommt trotz guten Einkommens des Mannes die sogenannte „sekundäre Armut“ über die Familie, d. h. jene Armut, die nicht im geringen Einkommen, sondern in der schlechten Haushaltung begründet ist.

Wichtiger noch ist der Dienst an der Familie an den geistigen, sittlichen und religiösen Werten. Johannes Chrysostomus hat schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts dieses Familienideal verkündigt. In einer Predigt sagte er: „Wenn ihr heimkommt, so deckt nicht nur den irdischen Tisch, sondern auch den geistigen, ... und so werde euer Haus zu einer Kirche!“ In seiner innigen Art kommt Chrysostomus in einer späteren Predigt wieder auf sein Anliegen zurück: „Gestern habe ich euch eindringlich ermahnt, ... daß ihr zum Abendessen einen doppelten Tisch herrichtet, einen mit den Speisen, den anderen mit der Predigt. Nun, habt ihr es getan? ... O ich weiß schon, daß ihr auch den zweiten Tisch gedeckt habt, nicht etwa, weil ich eure Hausgenossen oder Dienstboten darüber ausgefragt hätte, sondern auf eine viel sicherere Weise. Woher nämlich? Aus dem Beifall, den ihr meinen Worten gespendet habt ... Als ich nämlich gestern sagte: Jeder soll sein Haus zu einer Kirche machen, habt ihr mir mit lauter Stimme zugerufen und eure Freude über dieses Wort mir kundgetan. Wer aber eine Anregung so froh aufnimmt, zeigt damit, daß er auch bereit ist, sie durchzuführen. Deshalb bin ich heute noch viel lieber zur Predigt gekommen<sup>8</sup>.“

### III. Die moderne Arbeits- und Betriebswelt

Während im vorindustriellen Zeitalter die meisten Menschen ihre Berufsarbeit — als Bauern, Handwerker, Knechte und Mägde — in den Familien verrichteten, so daß die Identität von Arbeitsleben und Familienleben gegeben war, verlassen heute in der Bundesrepublik in einer

<sup>8</sup> In Gen., serm. 7, 1.

gewaltigen Massenwanderung 12 Millionen Männer und 6 Millionen Frauen und Mädchen Tag für Tag ihre Heime, um als Arbeiter, Angestellte und Beamte Dienst zu tun. Damit habe ich das dritte, für die Seelsorge bedeutsame Heute genannt: die moderne Arbeits- und Betriebswelt.

Die Seelsorge hat den Menschen stets in seiner sozialen Umwelt gesehen: in seiner Familie, in seiner Nachbarschaft, in seiner Gemeinde, in seiner Zunft usw. Als die stehenden Heere aufkamen, ging die Seelsorge zu den Männern in die Kasernen und ins Feld. Als in den letzten Jahrhunderten das Schulwesen sich immer mehr entfaltete, nahm die Seelsorge sich auch dieses neuen sozialen Milieus an.

Nur vor einem Bereich scheint die Seelsorge eine seltsame Scheu zu haben: vor den Betrieben, Büros und Verwaltungen, also vor jenen Stätten, in denen der moderne Mensch seine Berufsarbeit verrichtet und die wachsten Stunden des Tages verbringt.

Und doch sind die modernen Betriebe für das religiöse und sittliche Schicksal der meisten Menschen entscheidender als das Gotteshaus und die Familie. Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt, daß die Betriebe — insbesondere für die Jugendlichen — die nächste Gelegenheit sind, an Glaube und Sittlichkeit Schiffbruch zu leiden. Es sei an der Klage der Enzyklika „Quadragesimo anno“ erinnert: „Während der tote Stoff veredelt die Stätten der Arbeit verläßt, werden die Menschen dort an Leib und Seele verdorben“ (Qa 135). Das in den meisten Betrieben herrschende gefährliche und versucherische ‚man‘ denkt, ‚man‘ meint, ‚man‘ tut ist unreligiös. Die Betriebe sind kein neutrales Land, sondern ‚besetztes Gebiet‘. Der junge Christ, der als 14- oder 16jähriger in den Betrieb eintritt, erlebt schon in den ersten Tagen, daß die Welt seines Glaubens nicht ernst genommen wird und daß er sich mit seinen religiösen und sittlichen Anschauungen lächerlich macht. Er wird in die sexuelle Geheimsprache des Betriebes eingeführt und von massiver Verführung bedroht. Da versteht man das erschütternde Wort eines Vorkämpfers der CAJ: „Wir Menschen in den Betrieben sind dazu verdammt, schlecht zu werden.“ Die Betriebe sind — nach einem Wort Cardijns — die schwersten Missionsgebiete der Kirche. Es ist in der Tat leichter, 8000 Heiden in Uganda zu bekehren als die 8000 Mann starke Belegschaft einer Zeche des Ruhrgebietes für Christus zu gewinnen. Auch aus den Dörfern strömen immer mehr Menschen in die Betriebe, aber auch die Betriebe selber siedeln sich in den Dörfern an.

Was ist zu tun? Eine sehr radikale Antwort erklärt, die moderne Seelsorge müsse die Pfarrei als überholt aufgeben und sich an die neuen Kristallisationspunkte des modernen Arbeitslebens, an die Betriebe, wenden.

Nichts wäre verkehrter als das. Die Pfarrei wird und muß als Ort der planmäßigen, ordentlichen Seelsorge bleiben. In der Pfarrei wohnen



die Familien mit den Frauen und Kindern. Dort hat der Arbeiter sein Heim. Auch in Frankreich beginnen jene Seelsorgsmethoden, die anfangs von der Pfarrei absehen wollten, wieder in die Pfarrei zu münden.

Dennoch muß die Seelsorge weit mehr als bisher sich auch der Betriebe annehmen. Sonst ist die Pfarrei selber auf die Dauer bedroht. Bei einer Kirchenbesucher-Zählung im Industrieraum Marl-Hüls wurde festgestellt, daß der Hundertsatz der Jugendlichen, die im letzten Schuljahr noch zu 82 % am Sonntagsgottesdienst teilgenommen hatten, mit dem Eintritt ins Arbeitsleben sofort auf 32 % absank. Von 100 katholischen Bauern waren 94 in der Kirche, von 100 selbständigen Handwerkern 55, von 100 Handwerkern im Lohnverhältnis 29, von 100 Bergleuten nur 14. Je betriebsnäher, desto gefährdeter.

### Fünf Vorschläge:

**Erster Vorschlag:** „Die ersten und nächsten Apostel der Arbeiter müssen die Arbeiter selber sein“ (Qa 141). Dieser Satz der Enzyklika „Quadragesimo anno“ besagt, daß das Milieu der Betriebe nur durch einverleibte Kräfte verchristlicht werden kann. Denn, so erklärte Kardinal Suhard vor einigen Jahren, die Frohbotschaft Christi „wird dargeboten als ein Zeugnis. Für einen Zeugen aber ist es wesentlich, daß er gegenwärtig sei.“

**Zweiter Vorschlag:** Bildung christlicher Zellen in den Betrieben. Der Zelle kommt eine doppelte Bedeutung zu. Sie schließt erstens Gleichgesinnte zu einer Gemeinschaft zusammen und gibt damit dem einzelnen einen festen Halt. Sie wirkt zweitens wie ein Sauerteig auf das soziale Milieu ein. Eine Gruppe von 60 christlichen Männern, die sich nicht in die Arche einschließen, sondern Sauerteig sind, vermag auch heute noch das Klima eines Betriebes umzugestalten. Der Seelsorger sollte solche Zellen, mögen es nun Betriebsgruppen, Gruppen der CAJ, der KAB oder der Kolpingfamilie sein, schulen, fördern und ermutigen.

**Dritter Vorschlag:** Das Apostolat im sozialen Milieu setzt eine gründliche Schulung in der christlichen Soziallehre und die Bereitschaft zur sozialen Tat voraus. Der Christ wird im sozialen Milieu des Betriebes nur glaubwürdig sein, wenn er tatkräftig für die soziale Gerechtigkeit eintritt. Das aber wird in gerechter und sachlicher Weise nur möglich sein, wenn er die Grundsätze der christlichen Soziallehre kennt. Hier liegt die Bedeutung der sozialen Seminare.

**Vierter Vorschlag:** Auch die Priester sollten in kluger Weise versuchen, mit der Verkündigung der Frohbotschaft Christi in die Betriebe vorzudringen. Man hat vorgeschlagen, hin und wieder in den Betrieben Gottesdienst zu halten oder die Arbeiter und Arbeiterinnen zu Aussprachekreisen zu versammeln. Hier bleibt gewiß noch manches zu über-

legen, vor allem die Abstimmung zur Pfarrseelsorge. Eines könnte sofort geschehen, daß nämlich der Priester die Betriebe seiner Pfarrei von Zeit zu Zeit besucht. Vor einigen Jahren meinte ein Bergwerksdirektor: „Unser Kaplan ist schon zweimal in Rom und einmal in Lourdes gewesen, aber noch niemals auf unserer Zeche.“

**Fünfter Vorschlag:** Bedeutsam gerade für das Bistum Trier ist es, daß die technische Revolution und die technisch geprägte Zivilisation mehr und mehr auch in die Dörfer einbricht, mit der Folge, daß jene Anschauungen, die in den Industriebetrieben ihre Kristallisationspunkte haben, sich auch in den Dörfern breit machen. Auch die Dorfseelsorge steht vor einem neuen Heute. Es gilt, eine christliche Sinnbedeutung des bäuerlichen Berufes und der neuen, technisch ausgerichteten bäuerlichen Arbeitswelt zu geben. Hier liegt die wichtige Aufgabe der katholischen Landvolkbewegung. Auch sei an die große Bedeutung der katholischen Landvolkhochschulen erinnert.

Die Seelsorge in einer auf weiten Strecken der Apostasie verfallenen Welt ist hart und schwer. Dem Priester könnte die Versuchung des Propheten Jonas nahen: „Geh hin nach Ninive, der großen Stadt, und predige daselbst; denn ihre Bosheit ist zu mir gedrunken. Doch Jonas machte sich auf, um vor dem Herrn zu fliehen“ (Jon 1, 1—3). Es ist die Versuchung, müde und mutlos zu werden oder gar — besonders nach dem 50. Lebensjahr — einer schleichenden Verzweiflung zu verfallen: „Sag dein Sprüchlein weiter — es hat alles keinen Zweck!“

Pessimismus wäre verschleierter Unglaube. In uns und durch uns wirkt ein anderer, der Herr auch unseres Kairós. Ohne ihn vermögen wir nichts. Christusinnigkeit, Gebet und Opfer sind die Kraftquellen unserer Seelsorge, unserer Hoffnung, unseres Mutes.

# Das Amt des Pfarrers

Von Prof. Linus Hofmann, Trier

Wenn ein Abiturient angibt, er wolle Theologie studieren, so sagt er damit — in verhüllender Ausdrucksweise —, daß er Priester, ja daß er Pfarrer werden will, und jede andere Zielsetzung, beim Eintritt ins Seminar geäußert, würde zum mindesten als merkwürdig empfunden. Der Pfarrer ist die Verkörperung des Weltpriestertums, sein Ziel- und Mittelpunkt, und zwar deswegen, weil sein Amt am reinsten den Dienst an den Seelen darstellt, das „für den Menschen Bestelltsein in ihren Anliegen bei Gott“ (Hebr 5,1). Zwar ist der Bischof der *dux militiae Christi*, um eine alte Bezeichnung zu gebrauchen; der *miles Christi* aber, von dem das *militare Ecclesiae* im vollsten und reinsten Sinne ausgesagt werden kann, ist der Pfarrer. Darum ist er auch der Mittelpunkt und Zielpunkt des Bistumsrechts, das — mehr als der CIC — Seelsorgerecht sein will.

## I.

### *Das rechtliche Verhältnis des Pfarrers zum Bistumsoberen*

Die rechtliche Beziehung des Pfarrers nach oben gegenüber dem Bistumsoberen kann nicht einfach damit umschrieben werden, daß man den Pfarrer als den Gehilfen des Bischofs bezeichnet. Im Frühchristentum wäre eine solche Umschreibung erschöpfend gewesen; heute nicht mehr. Zwar besitzt der Bischof kraft göttlichen Rechts die Hirtengewalt über das ganze Bistum, eine unmittelbare Hirtengewalt, nicht ein bloßes Aufsichtsrecht, aber die geschichtliche Entwicklung hat auch den Pfarrer zu einem selbständigen, verantwortlichen Hirten gemacht und die Pfarrei zu einem relativ autonomen Gebilde. Bezeichnend für die Rechtslage sind die beiden Sätze des Kirchenrechts, daß der Bischof eine einmal errichtete Pfarrei nicht aufheben kann und daß die Pfarrer inamovibel sind, zwei Einrichtungen, die der staatlichen Verwaltung fremd sind und bei den Laien immer wieder Verwunderung hervorrufen. Sie zeigen, daß die Pfarrei nicht einfach ein bischöflicher Verwaltungsbezirk ist, wie etwa das Dekanat. Der Bischof könnte seine Diözese nicht nach Art der Missionsgebiete mit Wanderpriestern versorgen, er muß Ortspriester anstellen und muß ihnen dieses Stück Erde, dieses Stück des Gottesreiches für immer übertragen. Der staatliche Beamte wird zwar auch zum Beamten auf Lebenszeit ernannt, der Pfarrer aber wird nicht einfach zum Pfarrer, sondern zum Pfarrer von N. N. auf Lebenszeit ernannt, ähnlich wie der Bischof, der deswegen unter seinen Namen nicht den abstrakten Titel „Bischof“ schreibt, sondern immer „Bischof von N. N.“.

Diese Ortsgebundenheit der Seelsorge ist ein wichtiges Prinzip der überlieferten kirchenrechtlichen Ordnung und vielleicht heute von ganz besonderer Bedeutung angesichts der allgemeinen Unruhe und Fluktuation, die unter den Menschen herrscht. Ein Universitätsprofessor beklagte sich kürzlich darüber, daß in den zwei Jahren, die er nun mit seiner Familie in der anderen Stadt und Pfarrei wohne, noch kein Pfarrgeistlicher bei ihm gewesen sei. Dieser Mann suchte in der Fremde, die ihn umgab, eine geistige Heimat, ein Stück Geborgenheit, und er erwartete sie — ganz zu Recht — von der Pfarrei. „Der Pfarrer ist... das Haupt der Pfarrfamilie“ (Art. 76 Abs. 1 Satz 2)<sup>1</sup>. Es ist nicht zufällig, daß dieses Bild von der innigen, bergenden, bleibenden Gemeinschaft in unserer Zeit auf die Pfarrei übertragen worden ist. Die alte Vorstellung von dem *matrimonium spirituale* (zwischen Pfarrer und Pfarrstelle) hat eine neue Wendung bekommen, die juristisch noch nicht geklärt — im CIC nicht enthalten —, praktisch aber von größter Bedeutung ist.

Der Ortsgebundenheit entspricht eine gewisse Autonomie des Pfarrers und der Pfarrseelsorge. Der Pfarrer leitet die Gemeinde *jure ordinario et proprio*. Der Abgesandte des Bischofs, der zur Visitation in die Pfarrei kommt, spricht im Namen des Bischofs, selbst wenn er Weihbischof oder Generalvikar ist; der Pfarrer spricht in eigenem Namen (wobei es freilich klar sein muß, daß alle Priester, sowohl Pfarrer wie Bischof und Papst, letztlich im Namen eines anderen reden). Nur wenn der Pfarrer Hirtenbriefe verliest, steht auch er im Namen des Bischofs auf der Kanzel. Hirtenbriefe sind aber Ausnahmen. Es wäre wohl technisch, nicht aber rechtlich denkbar, daß der Bischof jeden Sonntag vom Mikrofon aus in allen Kirchen predigte.

Die Ortsgebundenheit und Autonomie des Pfarrers sind rechtliche Tatsachen, die von der Kirche um der Seelsorge willen aufrecht erhalten werden. Der Pfarrer hat sein Gebiet, seine Kirche, seine Gemeinde, es sind die „Seinen“, die ihm gegeben sind und nach denen er einmal gefragt werden wird. Dennoch ist die Autonomie nur eine relative, und es ist nötig, auch ihre Grenzen zu zeigen.

Die erste Begrenzung — von der rechtlichen Struktur des Amtes herkommend — liegt darin, daß der Pfarrer zwar Pfarrkinder, aber nicht *subditi* hat. Das Untergebenenverhältnis besteht nur dem Bistumsoberen gegenüber; er allein ist Oberer; nur er kann Gesetze erlassen, Strafen verhängen und Recht sprechen. Der Pfarrer kann das nicht, und wenn er z. B. jemanden von den Sakramenten ausschließt, d. h. „exkommuniziert“, aus

<sup>1</sup> Die in Klammern beigegefügte Artikelangabe bezieht sich jeweils auf die Synodalstatuten des Bistums Trier, Entwurf 1946. Es werden nur solche Texte zitiert, die in die endgültige (noch nicht veröffentlichte) Fassung der Synodalstatuten eingegangen sind.

nicht kirchenrechtlich festgelegten Gründen (etwa weil die vom Pfarrer vorgeschriebene Ordnung des Kommunizierens verletzt oder die übliche Händehaltung nicht beachtet wurde), so ist das ein schweres Unrecht. Der Pfarrer kann zwar Ordnungen für das Gotteshaus aufstellen, er kann sie aber nicht mit Kirchenstrafen durchsetzen. Der Pfarrer hat im allgemeinen keine Jurisdiktionsgewalt für den äußeren Rechtsbereich, d. h. er ist nicht Oberer und soll sich auch nicht den Anschein geben, es zu sein. Die Seelsorge ist nicht so sehr Ausübung einer Vollmacht, als Dienst und „Sorge“ für andere, und das beunruhigende Wort des Herrn, daß auf Erden niemand Vater genannt werden soll — „ihr alle seid Brüder“ — (Mt 23, 9), gilt für die Pfarrer deutlicher und ist von ihnen leichter zu erfüllen als von denen, die wirklich über die Herde gesetzt sind.

Eine zweite Begrenzung hat der heilige Papst Pius X. geschaffen<sup>2</sup>, indem er die alte starre Inamovibilität auflockerte und ihr den Grundsatz entgegenstellte: *Salus animarum suprema lex*, d. h. das öffentliche Interesse des kirchlichen Dienstes geht dem privaten Interesse der wirtschaftlichen Versorgung vor; denn die Ortsgebundenheit des Pfarrers beruht, geschichtlich gesehen, auf einer wirtschaftlichen Basis, nämlich dem Benefizialwesen. Der Pfarrer kann nicht versetzt werden, weil man ihm sein Benefizium nicht nehmen kann; sein Benefizium, von dem er „Besitz“ ergriffen hat. Die Stellung des Pfarrers war als ein privatrechtliches Verhältnis gedacht: Pfarrer ist, wer eine Pfarrpfründe hat; die Seelsorge kommt hinzu, — und sie kam in der Blütezeit des Benefizialwesens wirklich oft nur hinzu als etwas Akzidentelles. Pius X. hat dieser Auffassung gegenüber herausgestellt, daß die Seelsorge die Substanz des Pfarramtes bildet, und hat ihr die Versorgungsfrage untergeordnet, indem er dem Bischof für die *amotio* des Pfarrers etwas freiere Hand gab.

Aber auch die Autonomie des Pfarramtes, von der die Rede war, beruht zu einem guten Teil auf dem Pfründenwesen. Die Pfründe machte den Pfarrer wirtschaftlich unabhängig und damit — nach einem allgemeinen Gesetz, das auch in der Kirche gilt — dem Oberen gegenüber selbständiger, man möchte sagen stärker, zumal da in den allermeisten Fällen die Pfründe nicht der freien Verleihung durch den Bischof, sondern der Gunst eines Patronen verdankt wurde. Da der Pfarrer dem Bistumsoberen gegenüber nicht die Hand aufzuhalten brauchte, weder für sich noch für seine Kirche — auch die Kirchen lebten ja aus eigenem Vermögen —, setzte er seinen Fuß wohl nicht oft in die Kurie (soweit man für das Mittelalter überhaupt von einer bischöflichen Kurie reden kann).

<sup>2</sup> Das Dekret der Konsistorialkongregation „*Maxima cura*“ vom 20. August 1910 hat dem zwar vorher nicht unbekannten, aber rechtlich noch unsicheren Amotionsverfahren die feste, im wesentlichen in den CIC aufgenommene Form gegeben.



Nun ist inzwischen die mittelalterliche, agrarwirtschaftliche Ordnung dahingegangen. Was bedeutet heute noch das Benefizium? Es ist nur mehr eine, und zwar durchweg nebensächliche Einkunftsquelle. Der Pfarrer ist Gehaltsempfänger im Sinne des Beamtentums, und das Bistum ist es, das ihm dieses Gehalt sicherstellt. Der Versorgungstitel lautet heute in *servitium dioecesis*, den *titulus beneficii* gibt es praktisch nicht mehr. Und die Pfarrstelle wird in freier Verleihung vom Bischof gegeben, ja in manchen Diözesen (z. B. in Köln) wird auch schon die Besitzeinweisung unmittelbar durch den Bistumsoberen im Generalvikariat zentral vorgenommen, so daß die Einführung am Pfarrort selbst nur mehr eine Feier ohne rechtliche Bedeutung ist. Der Entwurf der Synodalstatuten für das Bistum Trier sieht diese Änderung nicht vor; aber es ist offenbar, daß auch hier wie überall ein bedeutsamer Wandel vor sich gegangen ist. Die Einrichtung der Diözesankirchensteuer, durch die nicht nur die Versorgung des Pfarrers, sondern die gesamte Finanzwirtschaft der Pfarrei mehr oder weniger auf die diözesane Ebene verlegt worden ist, stellt die letzte Stufe dieser Entwicklung dar. Die vermögensrechtliche Autarkie der Pfarrer besteht nicht mehr, und der Einfluß, der damit der zentralen bischöflichen Verwaltung zufällt, nicht nur auf dem finanziellen, sondern mittelbar auf dem gesamten seelsorglichen Gebiet, ist unvergleichlich größer als derjenige, den Pius X. dem Bischof gegeben hat. Das frühchristliche Bild des zentral geleiteten Bistums zeichnet sich, mehr oder weniger deutlich, wieder ab.

Eine dritte Begrenzung der pfarrlichen Autonomie bezieht sich unmittelbar auf das Seelsorgliche. Auch sie ist in der Entwicklung begriffen und dadurch bedingt, daß die bäuerliche, in sich geschlossene Gemeinde im Schwinden begriffen ist. Wie sehr die mittelalterliche Pfarrei an der Vorstellung des ländlichen eigenständigen Gemeinwesens hing, sieht man daran, daß die Städte erst spät und unter großen Schwierigkeiten in Pfarreien aufgeteilt wurden (Bremen z. B. erst im 13. Jh.)<sup>3</sup>. Eine solche Aufteilung bedeutet eben einen Verlust an pfarrherrlicher Autonomie, was auch heute manchmal noch empfunden wird; nur ist heute die geschlossene Ortschaft überhaupt eine Seltenheit geworden. Man braucht zur Kennzeichnung der Situation nur das Wort „Pendler“ zu nennen. F. Boulard spricht in seinem wichtigen Buch über missionarische Probleme des französischen Landes von der „totalitären Pfarrei“. Sie ist vorbei, so sagt er, man mag es noch so sehr bedauern. „Eine Pfarrei kann nicht mehr eine heilige Insel sein. Entweder hilft sie an der Bekehrung

<sup>3</sup> P. Browe S. J., Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938 S. 140: „Die Stadt Bremen, die nur eine Pfarrei bildete, bat 1227 Gregor IX, sie in drei Pfarreien zu teilen; denn viele sterben ohne Beichte und Viaticum, weil bloß ein Pfarrer und zwei Hilfsgeistliche da sind, wo doch zehn nicht ausreichen würden.“

der ganzen Gegend mit... oder sie zerfällt,... entweder eine bewußt offene oder eine sterbende Pfarrei.“<sup>4</sup> Die Synodalstatuten des Bistums Trier sehen das Dekanat als Seelsorgeeinheit und nicht, wie es noch der CIC tut, als bloßen Aufsichtsbezirk; sie sprechen von „Anregungen“, die der Dechant geben soll, und von einer „planmäßigen Gestaltung und Durchführung der Seelsorge“ im Dekanat (Art 75 Abs. 3). Das ist sehr behutsam ausgedrückt; das Wort „Weisungen“ des Entwurfs von 1946 ist sogar gestrichen. Der Bistumsobere ist es, der „Anordnungen“ und „Weisungen“ für die Seelsorge gibt. Das Bistum bildet sich, besonders in Deutschland, als Seelsorgeeinheit immer deutlicher heraus, und das kann nicht anders sein in einer Zeit, in der die gleichen massiven Gefahren in ungeheurer Schnelligkeit überallhin dringen und in der auf allen Gebieten des Lebens großräumig geplant wird; man denke nur an Film und Rundfunk! Eine bischöfliche Behörde kann nicht mehr nur dazu gut sein, Dispensen zu geben und Geld zu geben. Eine stärkere zentrale, bischöfliche Führung ist für die heutige Seelsorge unentbehrlich.

## II.

### *Die rechtliche Beziehung des Pfarrers zu anderen Seelsorgepriestern*

Wenn der Pfarrer von seiner Autorität manches nach oben hat abgeben müssen, ist diese nun wenigstens nach außen gesichert, d. h. gegenüber anderen seelsorgееifrigen Priestern? Oder ist der Pfarrer wie ein Arzt, neben dem sich — am gleichen Ort — andere Ärzte niederlassen und eine Praxis eröffnen können? Ist er nur „König in Preußen“ oder „König von Preußen“? Die Antwort des Kirchenrechts lautet: Der Pfarrer ist der Seelsorger eines bestimmten Ortes, wie kein anderer rechtlich es sein kann; er hat seine Gemeinde, und zwar die ganze, die ein anderer rechtlich in gleicher Weise nicht haben kann. Für manche, besonders bedeutsame Seelsorgedienste, z. B. Taufe, Erstkommunion, Eheschließung und Vernehmung, ist er auch ausschließlich zuständig, d. h. er kann jeden anderen davon ausschließen. Er ist Pfarrer von N. N.

Will man jedoch die Stellung des Pfarrers nach außen hin genauer bestimmen, so sind drei wichtige Gesichtspunkte miteinzubeziehen, die auch rechtlich ihren Niederschlag gefunden haben. Das ist erstens der Gedanke der persönlichen Freiheit der Gläubigen. Sie ist von den Klöstern erkämpft worden, und dieser Kampf ist beendet. Man mag sagen, die Klöster hätten die Freiheit für sich, nämlich für ihre seelsorgliche Betätigung erkämpft; das ist heute eine müßige Frage. Der mittelalterliche Pfarrzwang hätte sowieso gelockert werden müssen; denn der

<sup>4</sup> F. Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, Bd. 2, Paris 1945 S. 141 f.

moderne Mensch verträgt in der seelsorglichen Sphäre, die eine Sphäre des persönlichen Sichanvertrauens ist, immer weniger die Zuweisung nach amtlichen Kompetenzen. Daß man für den Empfang der Wegzehrung auf einen bestimmten Priester angewiesen ist, ist in manchen Fällen hart genug. Wo das Kirchenrecht die Freiheit der Wahl des Priesters läßt, wäre es unsinnig und ungerecht, ein pfarrliches Monopol zu behaupten, und das gilt auch für die Teilnahme am Gottesdienst und der Predigt in Klosterkirchen. Der Pfarrer soll die Wahlfreiheit nicht nur dulden, er soll sie für das Bußsakrament sogar positiv ermöglichen: „Der Seelsorger hat die Pflicht, den Gläubigen öfters Gelegenheit zur Beichte bei einem fremden Priester zu bieten.“ (Art. 269 Abs. 1 Satz 2)

Als zweiter Gesichtspunkt ist zu beachten, daß es in der Seelsorge Spezialaufgaben gibt, die nicht immer von der Pfarrgeistlichkeit übernommen werden können. Als Beispiele seien genannt der Religionsunterricht in der höheren Schule, die Schwestern- und (oft damit verbunden) die Krankenhausseelsorge. Der Pfarrer wird im allgemeinen froh sein, wenn solche Aufgaben teilweise oder ganz von einem anderen übernommen werden. Die Kranken, die im Krankenhaus liegen, und die Schüler des Gymnasiums hören ja nicht auf, seine Pfarrkinder zu sein; *per domicilium suum quisque parochum sortitur* (c. 94 § 1 CIC). Gewiß gibt es Überschneidungen; aber der Einwand, daß die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Seelsorge darunter leide, verfängt nicht; denn diese ist in solchen Orten, in denen es eine höhere Schule, ein Kloster oder ein Krankenhaus gibt, sowieso eine Fiktion. Die Spezialisierung sollte wiederum eher gesucht als gemieden werden, z. B. für den Konvertitenunterricht und noch mehr für die Konvertitenbetreuung. Es ist auch kein Zustand, wenn ein junger Kaplan seelische Erkrankungen mit der hohen Autorität des Beichtvaters und Seelenführers behandelt, obwohl ihm die nötige Kenntnis durchaus fehlt. Er müßte an einen erfahrenen, fachlich ausgebildeten Priester verweisen können, wie es auf seinem Gebiet jeder praktische Arzt tut, wenn er nicht verantwortungslos genannt werden will.

Der dritte Gedanke schließlich ist der der missionarischen Ergänzung. Der Pfarrer stellt als der ortsgebundene Priester das beharrende Element der Seelsorge dar. Er soll hüten, bewahren und das Wachstum des Reiches Gottes in diesem Raum gewährleisten. Er ist kein Wanderapostel, wie der heilige Paulus es sein wollte, und darf es nicht sein — deswegen hat die Kirche strenge Residenzvorschriften für die Pfarrer erlassen —, aber er soll manchmal solche Apostel in seine Pfarrei hineinlassen, Volksmissionare und auch Heidenmissionare, die frischen Wind in den Gleichklang des Pfarrlebens tragen, die den Blick weiten, die aufwecken und unruhig machen, damit die Ruhe und Beharrung nicht zum Tode wird. Exerzitien und Einkehrtage dienen ebenfalls dieser missionarischen Ergänzung. „Pfarrgeistliche sollen“ daher „die Leitung

von geistlichen Übungen und Einkehrtagen für Gläubige ihres Seelsorgebezirks in der Regel nicht übernehmen“ (Art. 467 Abs. 3 Satz 2). Es soll fremdes Saatgut sein, das eingestreut wird.

Die Tendenz des Rechts geht nicht auf Monopolisierung der Seelsorge, sondern auf einen lebendigen Austausch der vorhandenen Kräfte.

### III.

#### *Die rechtliche Stellung des Pfarrers den Laien gegenüber*

Für die Umschreibung der amtsrechtlichen Stellung des Pfarrers nach unten ist schon die grundlegende Feststellung getroffen worden, daß der Pfarrer nicht kirchlicher Oberer ist. Er ist Ausspender, er teilt aus (die Sakramente und die Wahrheiten des Glaubens), und zwar nach den Regeln, die ihm von der kirchlichen Autorität gegeben sind — er muß nach diesen Regeln die Sakramente manchmal auch verweigern —, und was die Leitung und Erziehung angeht, so ist er Helfer. Die Religionssoziologie spricht von den „formenden Kräften“, die es in einem bestimmten Raum gibt, positiven und negativen. Der Pfarrer soll die „Kräfte“, die in seiner Pfarrei wirksam sind, kennen und die positiven fördern. Er ist nicht selbst die einzige oder erste formende Kraft.

Er gibt der Familie seine Hilfe, *subsidium*, mehr nicht. Das Subsidiaritätsprinzip gilt auch für den kirchlichen Bereich. Wenn man z. B. sagt: „Es ist das Recht des Pfarrers, die Kinder zur ersten heiligen Kommunion zuzulassen“, so muß man hinzufügen: „zur feierlichen Erstkommunion“, sonst ist der Satz falsch. Zur Frühlkommunion dürfen die Eltern ihr Kind selbst führen, und sie sind (rechtlich) nicht gehalten, den Pfarrer vorher zu fragen; ja, „Zurückweisung eines Kindes darf bei Widerspruch der Eltern nur mit Einverständnis des Bistumsoberen erfolgen.“ (Art. 241 Abs. 2 Satz 3) Die Einführung der gemeinsamen Erstkommunion am Weißen Sonntag geschah in Deutschland (zu Beginn des 19. Jahrhunderts) z. T. unter Mißachtung dieses Elternrechts, unter hartnäckigen Kämpfen zwischen der katholischen Bevölkerung und — der Staatsgewalt; denn der Staat — wenigstens in Süddeutschland war es so — verbot die Kinderkommunion vor dem Zeitpunkt der Schulentlassung (12. Lebensjahr), weil die Kinder vielfach nach der Erstkommunion nicht mehr zur Schule geschickt wurden. „Die Seelsorger sollten sich auch nicht durch Bitten, Schmähungen oder Drohungen der Eltern bewegen lassen“, anders zu handeln. Die Pfarrer ließen sich darauf ein, die Schulinspektoren unter ihnen zuerst, die übrigen nur zögernd und widerstrebend. „Viele

<sup>5</sup> J. Grötsch, Ist die Frühlkommunion der Kinder etwas Neues?, in Priester u. Eucharistie 1953 S. 68—75, hier S. 71; dasselbe in Katechet. Blätter 79 (1954) S. 89—96.

fürchteten, daß sich die Fälle noch häufen würden, in denen Eltern ihre Kinder, die gegen ihren Willen nicht zum Tisch des Herrn zugelassen wurden, ohne Erlaubnis ihres Seelsorgers in fremden Pfarreien oder Kirchen zum Tisch des Herrn führten“<sup>6</sup>!

Die Achtung vor der heiligen Autorität von Vater und Mutter, und nicht polizeistaatliches Denken müßte für die katholische Seelsorge charakteristisch sein. In den romanischen Ländern, besonders in Italien, ist das durchaus der Fall; die Achtung vor der Autonomie der Familie ist dort so selbstverständlich, daß kirchenrechtliche Bestimmungen zu ihrem Schutz gar nicht erlassen zu werden brauchten.

Auch zu den anderen Gruppen, die in der Pfarrei bestehen, z. B. katholische Vereine, christliche Parteien, Kirchenvorstand, steht der Pfarrer nicht im Verhältnis des Dienstherrn. Dienstherr ist er wohl den in seinem Auftrag handelnden Seelsorgehelfern gegenüber; ein Verein handelt aber als Körperschaft nicht im Auftrag des Pfarrers, selbst wenn dieser die Rolle des Vorsitzenden einnimmt. Der Vorsitzende steht im Verein, als *primus inter pares*, nicht über ihm. Es ist die Kraft seiner Persönlichkeit und die Geschicklichkeit zu verhandeln, die hier eingesetzt werden, nicht eine pfarramtliche *potestas*. Das gilt noch deutlicher, wenn der Pfarrer nur die Rolle eines geistlichen Beirates spielt. In jedem Fall aber wäre es gegen die Intention des Rechts, wenn die Eigenständigkeit, die einer Körperschaft — als einer Kraft neben dem Pfarramt — zukommt, überspielt oder der laikale Charakter einer Vereinigung, der eine (vom Geistlichen nicht zu erfüllende) Aufgabe in der Welt bezeichnet, verdeckt würde. Auch ist es nicht in die Macht des Pfarrers gegeben, bestehende Vereine oder neu sich bildende Gruppen von sich aus zu verbieten; das würde der Koalitionsfreiheit widersprechen, die das Kirchenrecht den Laien zuerkennt. Wohl kann der Obere eines Klosters Gruppenbildungen verbieten (auf Grund der *potestas dominativa*), der Bistumsobere kann es (kraft seiner Jurisdiktion) für den ganzen Bereich des Bistums; der Pfarrer jedoch hat nur das Recht — und freilich auch die Pflicht — der Überwachung.

Wichtiger als diese negative Umschreibung des Verhältnisses zwischen dem Pfarrer und den Laienkräften ist der Gedanke, daß „die apostolische Mitarbeit der Laien am Heil der Seelen mit allen Mitteln [positiv] zu fördern ist“ (Art. 146 Abs 1 Satz 1). Dementsprechend soll der Seelsorger in den Laien „das Bewußtsein ernster Verantwortung für Fortbestand, Wachstum und Gedeihen der Kirche sowie für das Heil der Mitmenschen . . . wecken und wachhalten“ (Art. 143 Abs. 3), und die „Berufung und Verpflichtung zur apostolischen Mitarbeit ist den Gläubigen darzulegen, zu begründen und nachdrücklich einzuprägen“. (Art. 146 Abs. 1)

<sup>6</sup> Grötsch S. 73.



Neben diesen Forderungen, die den Laien in seiner passiven Rolle vorstellen, als den, der sich belehren lassen und der hören muß, gilt für den Pfarrer die Mahnung, daß er seinerseits auch die Laien „ohne Unwillen anhören“ soll; er „schenke ihrem Urteil und ihren Anregungen gebührende Beachtung“, ja „auch in Angelegenheiten der Seelsorge soll er bereitwillig ihren Rat erfragen“ (Art. 156 Abs. 4). Das ist ausdrücklich zwar nur in Bezug auf die Mitglieder des Kirchenvorstandes „als die von den Gläubigen gewählten Vertreter und Vertrauensleute seiner Gemeinde“ gesagt; aber sinngemäß ist es auf alle verantwortlichen Kräfte in der Pfarrei anzuwenden. Der Sinn ist nämlich die vertrauensvolle Zusammenarbeit von Priester und Laien, wo immer sich Gelegenheit dazu bietet, das großzügige Geltenlassen und Einbeziehen alles dessen, was gut ist oder wenigstens guten Willen hat.

Das Bild, das von dem Amt des Pfarrers gezeichnet werden kann, ist niemals ganz fertig, weder im Recht noch in der Wirklichkeit des Lebens. Vieles ist gerade heute in der Entwicklung, — was den nicht verwundert, der daran glaubt, daß der *Spiritus vivificans* auch in unseren Tagen bei der Kirche ist.

## Gibt es gegen Verwaltungsmaßnahmen des Bistumsoberen eine Klagemöglichkeit bei dessen eigenem Offizialat?

Das kirchliche Rechtsbuch hat den Zuständigkeitsbereich der richterlichen Gewalt im allgemeinen genau festgelegt, so daß den delegierten Gerichten unverrückbare Grenzen gesetzt sind. Daß dies besonders hinsichtlich der gerichtlichen Nachprüfung von Verwaltungsakten des Ordinarius gilt, begreift sich schon daraus, daß die Freiheit der Verwaltung durch die richterliche Gewalt nicht gehemmt werden darf. Dennoch hat es schon wenige Jahre nach der Kodifizierung des Rechts in dieser Hinsicht Unklarheiten gegeben, die zu der Anfrage führten:

1. Ob nach cc. 1952—1601 gegen Dekrete, Maßnahmen, Verfügungen der Ordinarien, die zur Leitung, d. h. Verwaltung der Diözese gehören (z. B. Besetzung von Benefizien, Ämtern usw. oder Ablehnung, d. h. Verweigerung der Verleihung eines Benefiziums, Amtes usw.) eine gerichtliche Klage erhoben werden kann, und wenn nein, ob

2. wegen derartiger Dekrete, Maßnahmen, Verfügungen wenigstens zwecks Schadenersatz eine gerichtliche Klage erhoben werden kann; und ob daher der Ordinarius nach can. 1557 § 2 und 1559 § 2 beim Gerichtshof der Römischen Rota belangt werden kann. Die Antwort der Päpstlichen Interpretationskommission vom 23. Mai 1923<sup>1</sup> lautet: „Nein auf beide Fragen und nach dem Sinn. Der Sinn ist: Die Untersuchung sowohl über derartige Dekrete, Maßnahmen und Verfügungen wie auch über etwaigen Schaden, der angeblich daraus erwachsen ist, steht ausschließlich den Heiligen Kongregationen zu.“

Wenn also der Ordinarius wegen Verwaltungsmaßnahmen nicht einmal bei der S. R. Rota belangt werden kann, wieviel weniger muß dies dann bei seinem eigenen Gericht möglich sein. Und doch gilt es, hier einige Fragen zu klären.

Das Problem ist aber vorerst noch schärfer zu formulieren, d. h. wenn es von vorn herein gegen solche Anordnungen des Ordinarius keinen gerichtlichen Weg gibt, dann ist *a fortiori* ein gerichtliches Vorgehen ausgeschlossen nach einer von irgendeiner Heiligen Kongregation gefällten Entscheidung, wobei alle Kongregationen vorher entscheiden können, ob eine Sache administrativ oder besser judiziell behandelt werden soll. In letzterem Falle pflegen sie die *causae* an die S. R. Rota zu verweisen. Ist aber eine Sache administrativ entschieden, so wird bisweilen von der betreffenden Kongregation die Klausel hinzugefügt: Ohne Praejudiz für einen eventuellen Rekurs auf dem gerichtlichen Wege. Diese Klausel ist nicht als eine solche *contra ius* anzusehen, sondern als eine *secundum ius*, in dem Verständnis nämlich, daß, nachdem über den Hauptgegenstand der Frage die Entscheidung gefällt

<sup>1</sup> Vgl. AAS 1923 S. 251, dazu Suso Mayer, OSB, Neue Kirchenrechtsammlung I S. 272, zu can. 1601.

worden ist, der Rekurrierende nicht daran gehindert werden kann, aus anderen Gründen, z. B. wegen Diffamierung, sich an das zuständige Tribunal zu wenden. Ein anderer Sinn kann vom Recht her nicht praesumiert werden, zumal keine Kongregation des Heiligen Stuhles das allgemeine Recht aus eigener Autorität abschaffen oder ändern kann<sup>2</sup>.

Es ist also hier, wenigstens für die Rota, eine gewisse Kompetenz zur Nachprüfung von Verwaltungsakten, wenigstens hinsichtlich der das Recht von Privatpersonen betreffenden Nebenwirkungen, eingeräumt, wenn auch grundsätzlich die Bestimmungen der authentischen Interpretation zu can. 1601 bestehen bleiben.

Es erhebt sich nun die entscheidende Frage, ob auch die Diözesangerichte für die Judikatur solcher Fälle zuständig sein können.

Zunächst ist hier die Ausnahmebestimmung von can. 1572 § 2 zu nennen, in der es heißt: „Streitfragen über Rechte und zeitliche Güter des Bischofs, des bischöflichen Tafelgutes oder der bischöflichen Kurie sollen entweder an das Diözesangericht oder an das unmittelbar übergeordnete Gericht verwiesen werden.“ Nach einer Erklärung der Interpretationskommission vom 29. April 1940<sup>3</sup> kann die Überweisung nicht nur geschehen, wenn der Bischof klagt, sondern auch, wenn er verklagt wird<sup>4</sup>. Das Diözesangericht muß in einem solchen Falle aus dem Offizial und den beiden dienstältesten Richtern bestehen. Die Überweisung an das Diözesangericht kann aber nur mit Zustimmung des Bischofs erfolgen.

Ob aber und inwieweit die erstinstanzlichen Gerichte über diese Ausnahme hinaus über Verwaltungsakte des Ordinarius zu Gericht sitzen können, ist eine sehr komplizierte Frage. Daß eine diesbezügliche Klage ohnehin nur mit Konsens des Ordinarius selber erfolgen kann, wird weiter unten noch zu klären sein.

Hier gilt, was Mörsdorf<sup>5</sup> sagt: „Die gemeingerichtliche Zuständigkeit zur Nachprüfung von Verwaltungsakten findet ihre Grenzen an dem Ermessen der Verwaltung.“

Doch zur Frage selbst ist zu sagen, daß die Rota zum mindesten in Sachen der Vermögensverwaltung eine gemeingerichtliche Nachprüfung von Verwaltungsakten anerkennt<sup>6</sup>. Dasselbe gilt von Versetzungen, wenn der Versetzte sich diffamiert glaubt<sup>7</sup>. Von Interesse in dieser Hinsicht ist auch die *causa Clodien. vom 5. 5. 1922*<sup>8</sup>. In der *causa vom 27. 4. 1928*<sup>9</sup> handelt es sich um den Ausschluß aus einer Bruderschaft, der nach vorheriger Mahnung durch den Bruderschaftsleiter von selbst eingetreten war. Hier erging das Zu-

<sup>2</sup> Vgl. S. R. Rotae Dec. 34, 1942, Dec. 1 coram Wynen S. 1 ff.

<sup>3</sup> Vgl. AAS 1940 S. 212.

<sup>4</sup> Vgl. dazu R. Bidagor, in „Periodica de re morali 29, 1940, S. 393 f.

<sup>5</sup> Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht, 1941 S. 197.

<sup>6</sup> Vgl. S. R. R. Dec. 17, 1925, Dec. 51 (coram Massimo), dazu Mörsdorf, a. a. O. S. 194 f.

<sup>7</sup> S. R. R. Dec. 34, 1942, Dec. I S. 1 ff., vgl. auch 20, 1928, Dec. 14 S. 137 ff.; zur letzteren Dec. Mörsdorf, a. a. O. S. 194 f.

<sup>8</sup> AAS 15 S. 90.

<sup>9</sup> S. R. R. Dec. 20, 1928, Dec. 14, S. 137 ff.

ständigkeitsurteil einer gemeingerichtlichen Klage, und zwar mit folgender, von der Rota gegebener wichtiger Begründung: „Jedermann weiß, daß im Recht die grundsätzliche Unterscheidung zwischen der richterlichen und administrativen Gewalt vorhanden ist. . . . Unbeschadet aber der ausdrücklichen Erklärung des Gesetzes, die zugunsten einiger Dekrete der Ordinarien, und zwar kraft der Entscheidung der Interpretationskommission vom 22. Mai 1923 ergangen ist, ist es doch ebenfalls sicher, daß Verwaltungsakte, bei denen eine Verletzung privaten Rechtes offenkundig ist, vor den Richtern bekämpft werden können, und zwar kann dies geschehen zur Nichtigkeitserklärung, wenn diese sich aus der durch die Verwaltungsautorität verursachten Vernachlässigung von positiven Gesetzen oder entsprechender Dekrete, die die Verwaltungsgeschäfte regeln, ergibt; denn es ist ganz klar, daß der über die Grenzen seiner Vollmacht hinaus Handelnde nicht handelt; es kann aber auch geschehen, um ein gerechtes Maß für die Schadloshaltung festzusetzen bei verletztem privaten Recht, da diese Wirkung einer gerechten Kompensation nicht ohne weiteres in die Vollmacht, einen Verwaltungsakt zu setzen, einbegriffen ist, sondern der Exekution folgt.“

Freilich heißt es in der obengenannten Entscheidung, daß die Ermessens-erwägung (*aestimatio*) des Bischofs bzw. des Bruderschaftsleiters, es liege ein gerechter Grund zur Entlassung vor, nicht einer gerichtlichen Nachprüfung unterzogen werden könne und dürfe, wie dies z. B. bei Verträgen möglich sei. Aber Handlungen dieser Art könnten doch vor die Richter gebracht werden, jedoch nur zwecks Nichtigkeitserklärung *ex neglectis formis lege aut decreto praeceptis*, bzw. zur Geltendmachung einer Schadenersatzforderung. Da letzteres im vorliegenden Falle nicht zutraf, wurde die gerichtliche Klage abgelehnt.

Die hier genannten Entscheidungen der S. R. Rota schränken die Entscheidung der Interpretationskommission vom Jahre 1923 auf einige nicht näher bestimmte Verwaltungsakte ein und erklären grundsätzlich, daß Verwaltungsakte, die ein subjektives Recht verletzen, auf gemeingerichtlichem Wege nachgeprüft werden können und dürfen; dabei werden aber Fragen des Ermessens ausdrücklich ausgenommen. Aber selbst bei Ermessens-handlungen sei die gemeingerichtliche Klage möglich, wenn rechtswidrige Formverstöße unterlaufen seien.

Die Ausführungen von Mörsdorf zum Thema stützen sich weithin auf Corrado Bernardini, der auf dem vom 12. bis 17. November 1934 gehaltenen Internationalen Juristischen Kongreß<sup>10</sup> über die Fragen gesprochen hat: *Problemi di contenzioso amministrativo Canonico specialmente secondo la Giurisprudenza della Sacra Romana Rota*. Bernardini sagt zu dem hier aufgeworfenen Problem: „Wir haben gesehen, welchen Vorrang und welche Ausnahmestellung die Römischen Kongregationen vor jedem anderen Organ der Kurie haben; um nun aber zu den Diözesengerichten zu kommen, so möge man bedenken, daß eben die Synodalrichter im Kodex als solche qualifiziert sind, die mit einer vom Bischof delegierten Gewalt ausgestattet sind. Der Bischof aber, der gewiß Richter und Verwalter ist, ist vor allem Verwalter, weshalb es sehr konvenient ist, daß er die Rechtsprechung mittels der Offiziale

<sup>10</sup> Vgl. *Acta Congressus Juridici Internationalis IV.*, Roma 1934, S. 357 ff.

ausübt (can. 1572). Jedoch kann diese Stellung einer hierarchischen Inferiorität der Organe keinesfalls ein geeignetes Argument sein, um die absolute Inkompetenz des Richters gegenüber den Verwaltungsakten zu beweisen. Um zu einer solchen Schlußfolgerung zu kommen, müßte man beweisen, daß die *potestas judicialis*, als souveräne Funktion genommen, subordiniert wäre unter die *potestas administrativa*, auch diese als Funktion genommen; aber das ist nicht beweisbar und scheint von Natur aus dem Recht selbst entgegengesetzt zu sein" (S. 407).

Es ist aber auch aus den Ausführungen Bernardinis nicht klar zu ersehen, was nun eigentlich Klageobjekt bei den bischöflichen Gerichten sein kann. Im can. 1557 § 2, 1 heißt es eindeutig, daß es das Recht des Papstes selber ist, über die Residenzialbischöfe in Streitsachen zu judizieren, unbeschadet der Vorschrift von can. 1572 § 2. Es dürfte aber auch ebenso gewiß sein, daß der Bischof selber nicht in Streitsachen, die aus der Verwaltungstätigkeit des Generalvikars entstanden sind, Richter sein kann, weil es sich um eigene Sachen des Bischofs handelt<sup>11</sup>. Man kann unser Problem nicht lösen, indem man etwa von can. 1572 § 2 her eine Trennung zwischen Bischof und Generalvikar vorzunehmen sucht, um dann die These zu vertreten, es könne beim bischöflichen Gericht zwar nicht gegen Verwaltungsmaßnahmen des Residenzialbischofs, wohl aber des Generalvikars geklagt werden. Der Bischof würde immer Richter in eigener Sache bleiben, was aber unmöglich ist.

Wohl wird man unbedingt fordern bzw. sagen müssen, daß auch die gerichtliche Nachprüfung von Verwaltungsakten, wenn es sich um Verfahrensfehler oder vom Verwaltungsakt nicht beabsichtigte Wirkungen handelt, die subjektive Rechte verletzen, nicht geschehen kann ohne den ausdrücklichen Konsens des Ordinarius, der die Klagen eben bei seinem Gericht zulassen muß. Im anderen Falle würde die Freiheit der Verwaltung in einer unerträglichen Weise beschränkt. Dazu ist zu bedenken, was Mörsdorf<sup>12</sup> sagt: „Auf weite Strecken ist der Verwaltung aber die Marschroute so klar vorgezeichnet, daß sie ohne Rechtsverletzung nicht davon abweichen kann. In formaler Hinsicht trifft sie auf die von den *leges irritantes* und *inhabilitantes* gezogenen Schranken, die das Vorgehen der Verwaltung an feste Normen und Bedingungen binden. In sachlicher Hinsicht begegnet die Verwaltung auf fast allen Gebieten gesetzlichen Bindungen und Begrenzungen, die je nach Bedürfnis bald mehr, bald weniger streng sind. Fragen, die vorwiegend in das Gebiet der geistlichen Verwaltung gehören, wie z. B. die Abgrenzung seelsorglicher Befugnisse u. a. oder Ehrenrechte betreffen, wie z. B. die leider sehr häufigen Vorrangstreitigkeiten, sind ebenso wie Streitfragen vermögensrechtlicher Art einer gemeingerichtlichen Nachprüfung fähig. Vorausgesetzt ist stets, daß der Verwaltungsakt ein von dem objektiven Recht gewährleistetes Rechts- oder Besitzverhältnis unrechtmäßig verletzt hat.“

Die Fälle, wo besonders Laien gegen Verwaltungsakte des Ordinarius bei den bischöflichen Gerichten zu klagen suchen, werden gewiß selten sein. Es können in dieser Hinsicht aber vor allem Klagen, die sowohl das kirchliche wie

<sup>11</sup> Vgl. dazu Mörsdorf, Kirchenrecht 3, 6. Aufl. S. 49 Anm. 1.

<sup>12</sup> Rechtsprechung S. 199 f.



das weltliche Recht berühren, zahlreicher werden. Deshalb ist es von einiger Wichtigkeit, hier klar zu sehen, bzw. Klarheit zu schaffen, ob und inwieweit die Diözesengerichte zuständig sind für solche Klagen. Nach allem was gesagt wurde, scheint es möglich zu sein, mit Zustimmung des Ordinarius gegen einen Verwaltungsakt des Ordinarius selber vor dem bischöflichen Offizialat im ersten Grade den Prozeß anzustrengen, so oft der Natur der Sache entsprechend die betreffende Frage eine judizielle ist. Klageobjekte können dabei freilich in erster Linie und vielleicht nur Verfahrensfehler oder aber Nebenwirkungen der Verwaltungsmaßnahmen sein, durch die, wenn auch unbeabsichtigt, subjektive Rechte verletzt wurden.

Vizeoffizial Dr. J. Brosch, Aachen

## Instructio der Kongregation des Heiligen Offiziums über die Situationsethik

Das Heilige Offizium hat am 2. 2. 1956 in einer Instructio erneut zu der sogenannten Situationsethik Stellung genommen, vor deren Gefahren Pius XII. schon am 23. 3. 52 und 19. 4. 52 ernstlich gewarnt hatte. Jetzt verbietet die Kongregation (*interdicit et prohibet*), die Lehre der Situationsethik an Universitäten, Athenäen, Seminarien und Ordenshäusern zu lehren oder gutzuheißen, oder sie in Büchern, Abhandlungen und Konferenzen zu verbreiten und zu verteidigen<sup>1</sup>.

Innerhalb der katholischen Theologie und Seelsorge war man sich von Anfang an klar über die Wichtigkeit des Problems, und manches ist dazu geschrieben worden. Jetzt hat der Ordinarius für katholische Moraltheologie an der Universität Mainz im Auftrag des Bischöflichen Ordinariates das Problem der SE einer eingehenden Kritik unterzogen und in einer Schrift das Ergebnis veröffentlicht:

Situationsethik als pastoral- und moraltheologisches Problem, von Dr. Joh. Kraus, Bischöfl. Ordinariat Mainz 1956<sup>2</sup>.

Kraus hätte seine Ausführungen schon vorher in Arbeitskreisen dem Mainzer Klerus vorgetragen. Die Drucklegung ist vor der neuen Instructio erfolgt. Die Veröffentlichung ist so wichtig, daß eine eingehende Besprechung gerechtfertigt erscheint.

Das Heilige Offizium wendet sich an die Ordinarien und die Lehrer der katholischen Sittenlehre und erklärt, in der Lehre der SE sei vieles der Wahrheit und dem Urteil der gesunden Vernunft zuwider, weiche von der tradierten Lehre ab und verrate die Spuren des Relativismus und Modernismus.

<sup>1</sup> Der Text ist veröffentlicht AAS 48 (1956) 144—145, Vgl. KAA Trier 1956 Nr. 144. Der Text der Ansprachen Pius XII. 1952 findet sich: Herd. Kor. VI S. 360 ff. und 411 ff.

<sup>2</sup> Vgl. meine Abhandlung: Situationsethik und christliches Gewissen. TThZ 1953 H. 2 S. 80—90. Auch als Sonderdruck erschienen. Das Buch von Kraus zitiert die Literatur zu der Frage ausführlich.

Die wesentlichen Lehrpunkte der SE sind folgende:

1) Es gibt keine allgemeingültigen Gesetze und Normen, die in jedem Einzelfall das sittliche Handeln verpflichtend bestimmen können. Mögen sie auch der Gewissensentscheidung eine Richtung weisen, so können sie diese doch nicht für den Einzelfall festlegen. Denn jede Situation des handelnden Menschen ist einmalig, kann von anderen nicht wiederholt werden, ist also auch nicht ein „Einzelfall“ eines allgemeinen Gesetzes.

2) Für Menschen von heute kommt es nicht in erster Linie darauf an, daß allgemeine Gesetze in jedem Fall ausgeführt werden, sondern daß die Persönlichkeitswerte, was also für den jeweils Handelnden einen hohen individuellen Wert darstellt, verwirklicht werden. Diese stehen als Norm über den allgemeinen Gesetzen.

3) Die Gesinnung, in der man handelt, ist wichtiger als das, was man tut. Es kommt mehr auf die gute Meinung an als auf den Inhalt des Tuns.

4) Natürlich muß jeder die Entscheidung verantwortlich vor Gott treffen; aber Gott spricht nicht so sehr durch die Gesetze als durch die jeweilige Situation, in der ein inneres Licht unmittelbar sagt, was zu tun ist.

In der Beurteilung der SE kann zunächst zugegeben werden, daß sich in ihr ein berechtigtes Anliegen ausdrückt, nämlich die starke Betonung der persönlichen, verantwortlichen Gewissensentscheidung. Aber die übersteigerte Forderung hat zum Irrtum geführt. Katholische Theologen haben seit langem darauf hingewiesen, daß durch die kasuistische Moral das sittliche Handeln Gefahr laufe, von der persönlich verantwortlichen Entscheidung zu sehr auf die bloße Beobachtung der Gesetze verschoben zu werden. Andererseits haben katholische Laien betont, daß heute der persönlichen Entscheidung mehr Bedeutung zukomme, weil die objektiven Bindungen in der Öffentlichkeit nicht mehr so großen Einfluß haben, und so die einzelnen viel mehr auf sich angewiesen sind und die Verantwortung allein tragen müssen. Auch Philosophen bemühten sich um die Frage (Scheler, N. Hartmann, Jaspers, Steinbüchel und besonders die Existentialphilosophen). Steinbüchel will keineswegs die allgemeine Verpflichtung leugnen, die alle angeht, insofern sie Menschen sind, aber... „es gibt ein individuelles Gesetz neben dem allgemeinen, es gibt Werte, die nur ich sehe und die nur mich und niemand anders binden“<sup>3</sup>.

Ebenso hält K. Rahner<sup>4</sup> daran fest, daß es „kein... in der Einzelsituation konkret Gesolltes oder Erlaubtes geben kann, das außerhalb dieser allgemeinen Normen liegen könnte“. Aber er fragt mit Recht: „Ist jedes konkret Gesollte... das sittlich Getane nur die Realisation der allgemeinen Normen, das sittlich Gesollte im konkreten Fall gleichsam nur der Schnittpunkt zwischen dem Gesetz und der vorliegenden Situation?“ Das heißt: hat jeder das für ihn Gesollte schon getan, wenn er innerhalb der allgemeinen Norm bleibt, ihr nicht widerspricht, oder ist in der Individualität eines jeden etwas, das ihm und keinem andern Norm für sein Handeln ist? Dies bejaht Rahner. Er will nicht die Allgemeinnorm leugnen und entwerten, aber die Einmaligkeit der

<sup>3</sup> Christl. Lebenshaltungen 244.

<sup>4</sup> Über die Frage einer formalen Existentialethik, in K. Rahner, Theol. Schriften, Bd. 2 Köln-Einsiedeln 1956 S. 277 ff.

Person betonen. Was ist nun aber das „konkret Gesollte“? Ist es „Pflicht“, so daß bei deren Versäumnis das Endziel nicht erreicht würde? „Eine solche Notwendigkeit kann sich aus dem inneren Wesensgehalte der Handlung oder auch aus äußeren Umständen ergeben<sup>5</sup>.“ Grundvoraussetzung für das Gutsein einer Handlung ist, daß sie auf Gott als das letzte Ziel gerichtet ist. „Im Bereich der partikulären Ziele aber unterscheiden wir gewöhnlich zwischen dem Pflichtgemäßen, dem Rätlichen und Erlaubten, und nur um diesen Bereich geht es in unserer Frage<sup>6</sup>.“ Aber es muß noch mehr beachtet werden: Neben der objektiven Seite der Handlung, d. h. ihrer Entsprechung mit der inhaltlichen Norm, gibt es eine subjektive Seite, eben die Frage, was dem individuellen Sein, der „Existenz“ des Handelnden entspricht (seiner Situation), und wie weit dies bestimmend ist. Kraus sucht die Antwort nicht wie die SE in dem rein subjektiven „inneren Licht und Urteil“, von dem man nicht recht weiß, woher es kommt und seine Autorität nimmt. Er greift auf die Lehre des heiligen Thomas über die Klugheit zurück<sup>7</sup>. Jeder soll das seiner Begabung entsprechende tun, und die Klugheit hilft, das Richtige wählen. Es gibt Dinge, die dem einen gemäß sind und darum auch notwendig zur Vollendung seiner Persönlichkeit beitragen, dem anderen nicht. So kommt es, daß *unus homo magis promptus ad actum unius virtutis potest esse quam ad actum alterius: vel ex natura vel ex consuetudine vel etiam ex gratiae dono*<sup>8</sup>. Wer so handelt, wird dem gerecht, was an den von der SE so betonten Persönlichkeitswerten berechtigt ist. Das Leben der Heiligen bestätigt dies aufs deutlichste und zeigt zugleich die Unwiederholbarkeit der Persönlichkeit. Man muß nur etwa an den heiligen Klaus von Flüe oder die heilige Johanna von Arc denken, oder auch an die Geschichte religiöser Orden, wo Krisen um die Verwirklichung des Ordensideals entstanden, sobald eine größere Anzahl Mitglieder die Frage entstehen ließ, ob das Ideal, das dem Stifter ganz individuell gemäß war, dies für die vielen Individuen überhaupt im gleichen Sinn sein könne!

Bezüglich der Persönlichkeitswerte schreibt Kraus mit Recht<sup>9</sup>: Es ist wohl zu beachten, daß die innere Rangordnung eines Werkes mit dessen Bedeutsamkeit für eine bestimmte Person keineswegs gleichen Schritt hält. Es kann ein an sich geringerer Wert für eine bestimmte Person größere Bedeutsamkeit haben als ein höherer. Persönlichkeitswerte fordern als solche eine Individualnorm, die Angleichung des zu Tuenden an die „Individualität“ des Handelnden.“ — Das ist die wahre und gesunde Schätzung der Persönlichkeitswerte. Von der SE wird sie verfälscht, indem sie von ihr als individuelle Norm über die Allgemeinnorm gestellt werden. Aber „... Persönlichkeitswerte setzen die objektive Werthhaftigkeit bereits voraus. Eine in ihrem Eigengehalte der Sittennorm widersprechende Handlung kann daher weder einen Persönlichkeitswert fundieren, noch im Hinblick auf einen solchen in eine positiv sittliche

<sup>5</sup> Kraus, a. a. O. 54.

<sup>6</sup> Kraus, a. a. O. 54

<sup>7</sup> A. a. O. 56 ff.

<sup>8</sup> S Th 1. 2. q. 66 a 2. cf. Kraus S. 52.

<sup>9</sup> S. 52 f.

umgeprägt werden<sup>10</sup>.“ Hier ist auch die Antwort auf die Meinung, es gebe „ausweglose Situationen“. In diesen ist ein doppeltes Verhalten möglich: Manche sehen sich, wie K. Rahner in seinem Aufsatz: SE und Sündenmystik<sup>11</sup> darlegt, in der Zwangslage, daß sie, um persönliche Werte zu verwirklichen, die objektive Norm übertreten, d.h. sündigen müssen, oder durch die Erfüllung des Gesetzes Persönlichkeitswerte vernachlässigen müssen. Andere (die SE) ziehen sich dann, um nicht zu sündigen, auf das rein Formale zurück und mißachten die objektive Norm mit ihrem (materialen) Inhalt: „es kommt auf die rechte Meinung an; wenn ich doch nichts Böses will, kann das Außerachtlassen eines Gebotes keine Sünde sein!“ In beiden Fällen ist keine Lösung gefunden, weil man den Weg des geringsten Widerstandes statt des „Heroismus“ gewählt hat! Heroismus besteht u. a. darin, daß man auf ein naheliegendes Gut verzichtet, um ein subjektiv fernstehendes, aber objektiv höheres zu erreichen. Bedeutet das aber nicht eine Verkümmern der Persönlichkeit? Nein, denn es handelt sich um die Realisierung von Teilgütern; die geistige Natur des Menschen ist aber auf das „höchste Gut“, die „Fülle der Güter“ hingeordnet, und sie vollendet sich in dem Maße individuell, als sie diesem nahekommmt. So kann jener Verzicht sehr wohl ein „Wachsen“ sein! Thomas hat an der zitierten Stelle als drittes Moment der individuellen Begabung das „Gnadengeschenk“ genannt. Dies ist aber von Gott, der wohl Schweres, aber nichts Unmögliches verlangt, ganz individuell bemessen, so daß keiner Gottes Ordnung zu übertreten braucht, wo immer er auch in ihr steht, und darüber hinaus, daß jeder in dem nun freien Raum (der Freiheit der Kinder Gottes), wenn er nur großherzig sich von der Gnade treiben läßt, wächst zu dem von Gott für ihn individuell bestimmten Grad der Vollkommenheit. Oft ist der einzige Weg (und zwar ein wirklich guter Weg) eine heroische Tat. Solche ist möglich durch die Gnade, die gerade diesem Menschen gegeben wird, und ihm genau so entspricht, daß in der individuellen Handlung die Eigenart (Begabung, „Befindlichkeit“) zum Ausdruck und zur Vollendung kommen kann!<sup>12</sup>

Kraus legt Wert auf die Herausarbeitung der „Individualnatur“, welche die Norm des Handelnden sein soll, womit die Frage nach der Realität des Universalen und des Naturrechtes zusammenhängt<sup>13</sup>. „Jeder Mensch ist physisch substantiell eine ganz eigene verschiedene Partizipation der menschlichen Natur<sup>14</sup>.“ Die spezifische Natur ist also bei allen die gleiche, aber die Teilnahme an ihr ist substantiell verschieden. Kein Individuum kann mit dem anderen vertauscht werden! (Zu der Frage nach dem Prinzip der Individuation kommt beim Menschen noch die Subsistenz in der individuell geschaffenen Geistseele!) Daraus folgt, daß jede Person ihre, nur ihr eigenen Aufgaben hat, was aber keineswegs besagt, diese könnten der spezifischen Natur widersprechen. Sie können und müssen vielmehr diese vervollkommen. — Auch

<sup>10</sup> A. a. O. 53.

<sup>11</sup> St d Zt 143 (1949) 320.

<sup>12</sup> Vgl. Pius XII.

<sup>13</sup> A. a. O. 40 ff.

<sup>14</sup> A. a. O. zitiert nach Manser, das Wesen des Thomismus, 399.

von hier ergibt sich, daß die SE falsch lehrt mit der Behauptung, die Persönlichkeitswerte könnten über der Allgemeinnorm stehen. Pius XII. hat eindeutig gesagt: „die grundlegenden Verpflichtungen des Sittengesetzes gründen sich auf dem Wesen und der Natur des Menschen und seinen wichtigsten Beziehungen und gelten darum überall, wo es Menschen gibt<sup>15</sup>.“ In der *Instructio* vom 2. 2. 56 heißt es: „Nach diesen Autoren (SE) genügt der traditionelle Begriff der „menschlichen Natur“ nicht. Man muß auf den Begriff der „existenten Natur“ zurückgreifen... Ebenso hat der traditionelle Begriff des „Naturgesetzes“ nur relative Bedeutung, ... vieles, was heute als absolute Forderung des Naturgesetzes ausgegeben wird, stützt sich nach dieser Meinung auf diese „existente Natur“ und ist darum nur relativ und veränderlich und kann stets jeder Situation angepaßt werden“ (vgl. KAA 1956/XII Nr. 144). Vergleicht man damit die heutige ausgedehnte Diskussion um Natur und Naturrecht, so sieht man die Aktualität dieser Verlautbarung des kirchlichen Lehramtes! — Die von Kraus gemachten Ausführungen wollen keiner Relativierung Vorschub leisten<sup>16</sup>. Sie wollen vielmehr christliches Ethos abgrenzen gegen das der SE, das ganz dem existentialistischen Ethos entspricht! „Keine Situation kann außerhalb der allgemeinen Normen stehen... Jede Einzelhandlung ist von den Normen des Naturrechtes verpflichtend mitbetroffen... Zwar ist vielfach damit noch nicht gesagt, was hic et nunc zu tun ist, aber es ist zum mindesten negativ festgelegt, daß das zu Tuende ihnen nicht widersprechen darf<sup>17</sup>.“ — Wenn ein christlicher „Personalismus“ gefordert wird, so läßt dieser den „Aktualismus“ moderner Philosophen nicht gelten. „Das Selbst ist nichts anderes als die tätige individuelle Natur<sup>18</sup>.“ Dieser Personalismus geht auch weiter als die Tiefenpsychologie, indem „christliches Ethos in der Verantwortung nicht nur Treue zum eigenen Selbst sieht“, vielmehr den Menschen in der höchsten Weise „von Gott in Anspruch genommen“ sein läßt! Wird der Mensch aber von Gott in Treue gebunden, so muß das zugleich Bindung zum Gehorsam gegen Gott sein, der seinen Willen im „Gesetz der Natur und der Offenbarung“ an den Menschen heranbringt. Das Natürliche und das Übernatürliche dürfen nicht getrennt werden. „Der Vermittler des Lebens in beiden Ordnungen ist Christus, durch den alles geschaffen ist<sup>19</sup>.“ Damit wird wiederum die Bedeutung der Person Jesu Christi als Norm für das sittliche Leben sichtbar!

Eine klare Abgrenzung der christlichen Sittenlehre gegen die SE hatte Pius XII. schon am 19. 4. 1952 gegeben: „Wir stellen der SE drei Betrachtungen oder Maximen entgegen. Die erste: Wir geben zu, daß Gott vor allem und immer die gute Absicht verlangt; aber diese genügt nicht. Er will auch das gute Werk. 2) Es ist nicht erlaubt, Böses zu tun, damit Gutes daraus entstehe (Rom. 3, 5). Doch diese Ethik handelt — vielleicht ohne

<sup>15</sup> Herd. Kor. VI/413.

<sup>16</sup> Ebenso nicht z. B. J. Fuchs, *Lex Naturae*, Zur Theologie des Naturrechtes, Düsseldorf 1955, und: Fuchs, *Situation und Entscheidung*.

<sup>17</sup> A. a. O. 47.

<sup>18</sup> A. a. O. 47.

<sup>19</sup> A. a. O. 25.



sich Rechenschaft davon abzulegen — nach dem Prinzip, daß der Zweck die Mittel heilige. 3) Es kann Umstände geben, in denen der Mensch und besonders der Christ wohl wissen sollte, daß er alles, selbst das Leben opfern muß, um seine Seele zu retten. . . Wo es aber keine absolut verpflichtenden und von allen Umständen und Eventualitäten unabhängigen Normen gibt, erfordert die ‚einmalige‘ Situation in ihrer Einzigkeit tatsächlich eine sorgfältige Prüfung, um zu entscheiden, welche Gebote hier anzuwenden sind und in welcher Weise<sup>20</sup>.“

Als pastorale Aufgaben aus diesen Überlegungen weist Kraus auf folgende Punkte hin: 1) Erziehung zu einem Ethos der personalen Verantwortlichkeit. 2) Erziehung zur christlichen Persönlichkeit. „Die Individualität ist nicht zu unterdrücken, sondern zu pflegen . . . Wo von den Wesensgesetzen her Freiheit bleibt, liegt es bei den Handelnden selbst, was er zu tun hat. Hier kann kein anderer für ihn eintreten, höchstens raten<sup>21</sup>.“ Stärkung der Erkenntnis, daß die Persönlichkeit sich nicht in der Absolutsetzung vollendet, sondern nur darin, daß sie das im Rahmen der spezifischen Natur als individuelle Begabung ihr Gegebene zum Wachsen bringt, im äußersten Fall durch Heroismus! 4) Erziehung zum Leben in die natürliche und übernatürliche Ordnung hinein, also auch in die Gemeinschaft der Kirche, deren Haupt Christus ist, „der Schöpfer des natürlichen und übernatürlichen Lebens“. Die Erziehung sollte aber das anstreben, daß die Christen in den sittlichen Forderungen nicht nur Gesetze sehen, vielmehr den Willen des Gottes der Liebe, und daß der Gehorsam aus Liebe zugleich zur eigenen Vollendung führt. 5) Das Vertrauen der Gläubigen muß gestärkt werden, daß es keine „ausweglose Situation“ gibt, daß Gott (nach der Lehre des Trid. — VI/11) „nichts Unmögliches“ verlangt, wohl aber dem, der sich selbst bemüht, soviel Gnade gibt, daß er auch das „bei den Menschen Unmögliche“ vermag<sup>22</sup>. Jede gute Gewissensbildung muß zum Ziel haben: nicht Minimalismus, sondern Streben zur Vollkommenheit in der vollkommenen Liebe Gottes.

Das Büchlein von Kraus dient diesem Ziele ausgezeichnet. Die philosophischen und theologischen Überlegungen sind wohl abgewogen; sie werden dem wirklichen Anliegen der persönlichen Gewissensentscheidung ebenso gerecht wie der Lehre der Kirche. Natürlich muß man sich Zeit nehmen, sie zu studieren! Dann geben sie dem Seelsorger eine wertvolle Hilfe z. B. auch zur Besprechung des Problems in Arbeitsgemeinschaften der Pfarrstände. Wir empfehlen das Buch angelegentlich!

N. Seelhammer

<sup>20</sup> Herd. Kor. VI/413.

<sup>21</sup> A. a. O. 64.

<sup>22</sup> Kraus 16.

## Neue Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes

Der älteste griechische Kommentar zur Apk, der des Hippolyt von Rom, ist leider nicht erhalten. Von jenem des Ökumenius besitzen wir nur wenige Handschriften, dagegen ist der zwischen 563—614 entstandene Kommentar des Erzbischofs Andreas von Cäsarea in Kappadozien in vielen Handschriften erhalten. Von diesem Kommentar schuf der Jesuit Th. Peltanus eine freie lateinische Übersetzung, die 1584 in Ingolstadt im Druck erschien. Zwölf Jahre später erschien die *editio princeps* des griechischen Textes, besorgt durch den Heidelberger Bibliothekar Friedrich Sylburg, „zweifelloos eine achtungsgebietende, sorgfältige Leistung“ (Schmid). Jedoch gehören die beiden Handschriften, auf denen sein Text beruht, minderwertigen Typen der Andreas-Überlieferung an. Sylburgs Text wurde verschiedentlich abgedruckt, auch bei Migne, PG 106, 207—486. Es war also durchaus an der Zeit, eine neue Ausgabe des Kommentars, der für die Geschichte des griechischen Apk-Textes von großer Wichtigkeit ist, zu schaffen. In vieljähriger, entsagungsvoller Arbeit hat der bekannte Münchener Exeget J. Schmid, ermuntert von Fr. Diekamp und E. v. Dobschütz, diese Arbeit auf sich genommen und ein vorbildliches Editionswerk geschaffen<sup>1</sup>.

Im ersten Teilband werden die Handschriften des ursprünglichen Andreas-kommentars genauestens untersucht, in Gruppen (Familien) geordnet und in ihren gegenseitigen Beziehungen dargestellt, zugleich aber auch bereits der Apk-Text der einzelnen Gruppen ins Auge gefaßt, wobei sich zeigt, daß die Überlieferung des dem Kommentar zugrundeliegenden Apk-Textes viel undurchsichtiger ist als die des Kommentars selbst. Als sicheres Ergebnis muß gelten, daß der von Andreas im 6. Jahrhundert gelesene Text der Apk schon durch allerlei Fehler und Korrekturen verändert war. Er stellt neben dem Koine-Text einen zweiten, späteren Typ des griechischen Apk-Textes dar, der sich jedoch nicht mehr mit der gleichen Sicherheit wiedergewinnen läßt wie der Koine-Text (vgl. I/1, S. 338 f.). Vorzügliche Register schließen diesen Teilband ab.

Der zweite Teilband, der dem Andenken Diekamps und v. Dobschütz's gewidmet ist, bringt nun den neu erarbeiteten griechischen Text des Andreas-kommentars zur Apk. Von der gewaltigen und minutiösen Arbeit, die zu leisten war, zeugt der Apparat, der etwa die Hälfte jeder Seite einnimmt. Um ihn lesen zu können, muß § 11 des ersten Teilbandes („Einrichtung der Ausgabe“) studiert werden. Auch dem zweiten Teilband sind sorgfältig erarbeitete Register beigegeben, die die Auswertung des Andreaskommentars erst ganz ermöglichen. Ich möchte dabei vor allem auf das Sachregister hinweisen, um auch das Interesse des Dogmengeschichtlers für die Arbeit Schmid's zu gewinnen. So sind die

<sup>1</sup>) Schmid, Josef: Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes (1. Teil: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia, Einleitungsband VIII u. 376 S., Textband 296 S.; 2. Teil: Die alten Stämme, IX u. 278 S.) = Münchener Theol. Studien, 1. Ergänzungsband. — München: Zink Verlag, 1955. Brosch. 150,— DM.

Anschauungen des durch und durch orthodoxen Andreas von Cäsarea über den Antichrist beachtenswert, ebenso über die Engel, zur Ekklesiologie usw. Nach der Meinung des Andreas werden die kleinen Kinder als Erwachsene auferstehen; die Zahl der Geretteten ist viel geringer als jene der Verdammten. Unter dem tausendjährigen Reich versteht A. die Zeit von der Inkarnation bis zur Ankunft des Antichrists. Die Vertreter der Apokatastasislehre im Sinne des Origenes sind für A. „Hohlköpfe“ (vgl. zu Apk 12,9; 1/2, 131/10 f.).

Mit der Wiederherstellung eines einwandfreien Textes des Andreaskommentars und der Aufhellung seiner Überlieferung hätte Schmid seine Aufgabe als erledigt betrachten können. In Wirklichkeit diente der ganze, schon jetzt aufgewandte Scharfsinn und Fleiß einem viel größeren und wichtigeren Ziel: der Aufhellung der Textgeschichte des griechischen Apk-Textes. — In der eben besprochenen „Vorarbeit“ war erkannt, daß Andreas einen überarbeiteten Text für seinen Kommentar benutzt hat. Wie hängt dieser Text mit dem „Urtext“ zusammen? Wie verläuft überhaupt die Geschichte des Apk-Textes bis zurück zum Urtext? M. a. W.: Es galt nunmehr die alten Stämme des griechischen Apk-Textes zu untersuchen und seine besten Zeugen zu erkennen. Das war eine wichtige Aufgabe, da etwa nach dem Urteil von B. Weiß der Text der Apk als „außerordentlich unsicher“ und ebenso nach dem A. Jülichers als „sehr schlecht erhalten“ gilt. Bestehen diese Urteile zu recht? Nur eine überaus sorgfältige Untersuchung der alten Textüberlieferung kann zu einem sicheren Ergebnis führen. Diese mühevollen Arbeit hat Schmid eben im zweiten Band seines Werkes auf sich genommen. Er könnte hier gewiß auf bedeutende Vorarbeiten zurückgreifen, so auf jene von C. v. Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß, W. Bousset, H. v. Soden und besonders auf H. C. Hoskiers in dreißigjähriger Arbeit geschaffenes Werk: *Concerning the Text of the Apocalypse*. Obwohl der zuletzt Genannte so gut wie alle Handschriften neu und mit großer Genauigkeit untersucht hat, ist doch seine Arbeit problematisch geblieben, da seine Ansichten über die Textgeschichte des NT sich radikal von dem entfernen, was sonst allgemein als gesichertes Ergebnis der modernen Textkritik gilt (vgl. II, S. 8). So stellten sich Schm. folgende Aufgaben: Die beiden Rezensionen Koine-Text und Andreas-Text sind zu charakterisieren und in ihrem Verhältnis zueinander genau zu bestimmen. Ferner: Wie steht es eigentlich mit dem Apk-Text des von Tischendorf entdeckten und geliebten Cod. Sin.? Durch die Entdeckung und Veröffentlichung des aus dem dritten Jahrhundert stammenden Papyruscodex P<sup>47</sup> kann ja darüber viel Richtigeres gesagt werden als dies früher überhaupt möglich war. Sind die Codices A und C als Vertreter des „neutralen“ Textes anzusprechen? Wie steht es mit dem Verhältnis der Koine- und Andreasrezension zu AC bzw. P<sup>47</sup> S? Bevor an die Untersuchung und Beantwortung dieser Fragen herangegangen wird, gibt Schmid zunächst noch eine vollständige Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung und behandelt kurz die Stellung der Apk innerhalb der Überlieferung des ntl. Textes.

Das von Schm. gewonnene Ergebnis der Untersuchung über die Hauptstämme und ihre gegenseitigen Beziehungen ist kurz folgendes (vgl. S. 146—151): Die gesamte griechische Überlieferung des Apk-Textes zerfällt in vier Stämme: AC; P<sup>47</sup> S; Andreas-Text; Koine-Text. Die beiden Letzteren sind zwei scharf

ausgeprägte Rezensionen, deren Sonderlesarten größtenteils aus Korrekturen bestehen; sie stehen aber nicht vollkommen unabhängig voneinander, haben vielmehr einen gemeinsamen Grundstock; ja an mehreren Stellen haben sie sogar gegenüber den alten Stämmen den ursprünglichen Text erhalten — Schm. zählt sie S. 146, Anm. 1 auf. Die älteren Stämme stellen ihrerseits wieder zwei deutlich zu unterscheidende Textformen dar: AC und P<sup>47</sup> S, wovon aber die beiden Letzteren eine nicht geringe Zahl von Korrekturen aufweisen, während solche im Archetyp von AC soviel wie gänzlich fehlen. Deshalb überragen AC alle übrigen Textformen an Zeugenwert; sie stehen dem Urtext am nächsten, wenn sie auch nicht mit diesem identisch sind. „Am Anfang der Textgeschichte steht darnach ein mit geringer Pietät behandelter und darum wenig einheitlicher Text“ (S. 149). So bestätigen die Untersuchungen von Schm. das bisherige Urteil über die vier ältesten Textzeugen. Wir haben auch für die Apk einen verhältnismäßig gut gesicherten Text. Das ist das wichtige Ergebnis Schmidts.

Die Frage eines „westlichen Textes“ für die Apk kann nur gelöst werden auf Grund einer sorgfältigen Untersuchung der alten Übersetzungen, die Schm. nicht berücksichtigt hat, weil das eine genaue Kenntnis der betreffenden Sprachen voraussetzt, zudem noch die textkritisch gesicherten Ausgaben weit- hin dafür fehlen. Außerdem „wollte ich den Abschluß dieser Studien selbst erleben“, wie Schmid im Vorwort zum zweiten Band lakonisch bemerkt. Das kann man verstehen. Für die griechische Überlieferung scheint schwerlich ein westlicher Text postuliert werden zu können; der Text des Origenes und Hippolyt können dafür nicht beansprucht werden. Nun haben Andreas- und Koinerezeption den ursprünglichen Text in verschiedener Weise korrigiert (s. die Liste der Stellen S. 68—84), trotzdem bleiben nach Schm. 43 Stellen übrig, „wo ihr Zusammengehen gegen die Zeugen des ‚alten Textes‘ nicht ohne die Annahme einer engeren Beziehung zwischen ihnen verständlich gemacht werden kann“ (S. 84), obwohl sich gegen die Annahme einer gemeinsamen Vorlage für Andreas- und K-Text Bedenken erheben, da der Andreas-Text „verschiedene Fehler mit A teilt und deshalb auf einen mit A verwandten (aber nicht identischen) Text zurückgehen muß“. Immerhin müssen Andreas- und K-Text wegen der Stellen, wo sie offensichtlich den Urtext bewahrt haben, auf Vorlagen zurückgehen, „die neben jenem alten Text standen“ (S. 85). Darf die Frage gestellt werden, ob diese alten Vorlagen nicht doch etwas mit einem „westlichen Text“ der Apk zu tun hatten? Ich halte das nicht für ganz unmöglich, da Korrekturen, Verdeutlichung und hohes Alter, aber auch Konservierung manch ursprünglicher Lesart, wenn auch nicht die einzigen, so immerhin Kennzeichen des westlichen Textes sind — nach Schm. reicht das Alter des Andreas-Textes über die Hauptzeugen des „neutralen“ Textes hinaus (vgl. S. 53). Die Frage kann freilich nur durch ein genaues Studium der alten Übersetzungen einer Lösung entgegengebracht werden, wie Schm. ja selbst betont (s. oben).

Da in der Textgeschichte des NT auch die Zitate der griechischen Kirchenschriftsteller sowie alte Papyrus- und Pergamentfragmente berücksichtigt werden müssen, unterzog sich Schm. auch noch dieser Aufgabe. Textkritisch nicht ergiebig ist Clemens Alex. Origenes benutzte einen Text, der im ganzen mit dem von P<sup>47</sup> und S identisch ist, ebenso jener des Hippolyt, wobei sich aller-



dings auch häufige Übereinstimmungen mit C zeigen; ähnlich ist es bei Methodius. Während Irenäus sonst dem westlichen Text folgt, scheint sich sein Apk-Text vom neutralen nicht stark unterschieden zu haben. Auch die Bruchstücke alter Handschriften bestätigen den überragenden Wert von A als der schlechthin besten Apk-Handschrift.

Von entscheidender Bedeutung für die Erkenntnis der ursprünglichen Textgestalt ist schließlich der Sprachgebrauch des Hagiographen, wie schon Bousset und nach ihm der Engländer Charles in ihren Untersuchungen zur Apk erkannt haben. So macht sich nun auch Schmid im zweiten Abschnitt des zweiten Bandes an eine ausführliche Darstellung der Grammatik der Apk. Es ist bekannt, daß die Apk ihre besonderen sprachlichen Eigenarten, ja sogar eine Reihe von Verstößen gegen die griechische Grammatik aufweist, die naturgemäß in der Überlieferung immer wieder den Anlaß zu Korrekturen gaben. Der Hagiograph hat seine sprachlichen Gewohnheiten, hält sich aber nicht sklavisch daran. So muß man scharf hinschauen und durch sorgfältige Vergleiche herauszubekommen versuchen, was von seiner Hand stammt und was spätere Korrektur ist. Diese sprachlichen Untersuchungen, die Schm. überaus sorgfältig durchgeführt hat, bestätigen nun ihrerseits den überragenden Wert des Textes von A und C. Gerade auch wegen dieser „Grammatik“ wird die Arbeit von Schm. für jede zukünftige wissenschaftliche Beschäftigung mit der Apk unentbehrlich sein. —

Schmid hat eine bewunderungswürdige Leistung vollbracht. Zwölf Jahre (von 1930—1942) hat er mit seinem „apokalyptischen Ungeheuer“ — wie er sich selbst oft scherzhaft ausdrückte — gekämpft und auch die folgenden Jahre immer wieder verbessert und ergänzt. Der schwierige Satz ist mustergültig gelungen. Und ohne den Idealismus des Verlegers Karl Zink hätte dieses Werk, das den Verfasser endgültig in die Reihe international anerkannter Gelehrter einreicht, nie das Licht der Öffentlichkeit erblickt. So gebührt der Dank der theologischen Wissenschaft sowohl dem Verfasser wie dem Verleger.

Wenn zum Schluß ein Desiderat angemeldet werden darf, dann dies: So wie Schmid im zweiten Teilband auf Grund seiner eingehenden Untersuchungen zur textlichen Überlieferung des Apk-Kommentars des Andreas von Cäsarea einen kritisch gesicherten Text desselben vorlegt, so möge er nun auch gelegentlich den der Apk selbst vorlegen, vielleicht im Rahmen der von den Amerikanern veranstalteten kritischen Neuedition des griechischen Neuen Testaments.

F. Mußner.

## Die Statuten des Landkapitels Piesport

Als wertvolle Dokumente zur trierischen Kirchengeschichte sind die Statuten verschiedener Landkapitel des ehemaligen Erzbistums Trier gedruckt veröffentlicht worden<sup>1</sup>. Allerdings sind uns die Statuten einiger Landkapitel bisher noch nicht bekannt geworden. Aus dem Jahre 1618 existieren Statuten

<sup>1</sup> Vgl. das Verzeichnis der gedruckten Landkapitelstatuten in TTZ 62, 1953, 100f. Anm. 13; später wurden die ältesten bekannten Statuten des Landkapitels



des Landkapitels Piesport, die ältesten bisher bekannten Statuten dieses Dekanates<sup>2</sup>. In der Trierer Stadtbibliothek befindet sich ein Heft von 54 Blatt aus dem 15. Jahrhundert, das früher im Besitz von Franz Xaver Kraus war und außer einem *computus sacerdotalis*, einer Abschrift der *statuta provincialia* Balduins vom Jahre 1310, einer alten Sendgerichtsordnung und einer Subsidiellenliste auch die Abschrift von Statuten des Landkapitels Piesport auf Bl. 45 bis 50 enthält<sup>3</sup>. Anfang und Bestätigungsformel dieser Statuten fehlen. Daher enthält das Heft auch keinen Hinweis auf die Entstehungszeit der Statuten oder auf irgendwelche Persönlichkeiten des Trierer Klerus. Es wird lediglich der verstorbene Dechant Johannes, Pfarrer von Velden, genannt (Bl. 49 v).

Aus der Zeitbestimmung des Heftes jedoch ergibt sich, daß diese Statuten im 15. Jahrhundert im Gebrauch waren. Ein Vergleich derselben mit den Statuten des Burdekanates, die nicht zwischen 1386 und 1422, sondern erst um 1460 entstanden sind<sup>4</sup>, sowie mit den Statuten der Landkaptiel Zell<sup>5</sup> und Bitburg<sup>6</sup> zeigt eine fast wörtliche Übereinstimmung mit den Statuten der genannten Landkapitel, vor allem mit denen des Burdekanates. Die Piesporter Statuten beginnen mit den Worten: „*Item ordinat quod singulae personae...*“ der Trierer Statuten<sup>7</sup> und enden mit dem Schlußsatz derselben: *Acta sunt haec...*<sup>8</sup>. So ist die Schlußfolgerung berechtigt, daß — wie die Statuten von Bitburg und Zell — so auch die von Piesport im Jahre 1461 nach dem Text der Statuten des Burdekanates Trier redigiert worden sind.

Eine Veröffentlichung der Piesporter Statuten erübrigt sich aus diesem Grunde. Es ist nur folgendes zum Text der Statuten zu bemerken: Die jährliche Kapitelsversammlung war am Dienstag nach dem Dreifaltigkeitsfest; die einzelnen Absätze sind auch mit Überschriften versehen, die in den Statuten des Burdekanates nur spärlich beigegeben sind.

Vergleicht man diese Statuten mit denjenigen desselben Landkapitels vom Jahre 1618, so muß man feststellen, daß im Jahre 1618 eine von dem früheren Text unabhängige Redaktion vorgenommen worden ist. Dr. A. Heintz, Trier

---

Bitburg vom Jahre 1461 veröffentlicht im Archiv für mittelrhein. Kirchengeschichte 6, 1954, 197/203.

<sup>2</sup> Blattau, Statuta synodalia 3, 17/28.

<sup>3</sup> Nr. 672 (2301); vgl. Keuffer-Kentenich, Verzeichnis der Handschriften des historischen Archivs, Trier 1914, 290.

<sup>4</sup> Vgl. Blattau, Statuta synodalia 1, 214/21 und Archiv für mittelrhein. Kirchengeschichte a. a. O. 198 Anm. 13.

<sup>5</sup> 1461: Blattau a. a. O. 2, 15/21.

<sup>6</sup> 1461: vgl. oben Anm. 1.

<sup>7</sup> Blattau 1, 215 Z. 25.

<sup>8</sup> Blattau 1, 221.

## BIBELWISSENSCHAFT

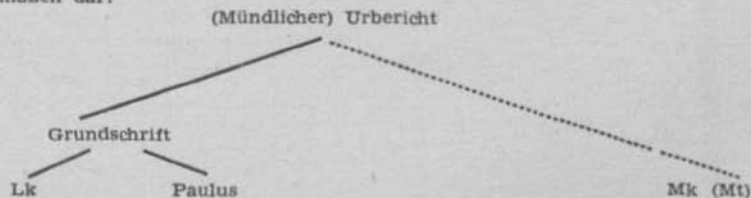
Er wurde Mensch und sprach „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“.

Das Leben unseres Herrn Jesus Christus nach den Evangelisten, bearbeitet von Willib. Mehlhorn, mit Anmerkungen und einem Nachwort von Dr. Bernh. Linke. (Kreuzring-Bücherei Nr. 9). Trier: Joh.-Jos.-Zimmer-Verlag o. J. Kart. 1,90 DM.

Wer die Entstehungsgeschichte dieses Buches mit seinem umständlichen Titel etwas kennt, weiß, wie sehr es durch die gediegenen Anmerkungen von Linke gewonnen hat. Dadurch ist dieses Bändchen der Kreuzring-Bücherei empfehlenswert geworden. — Auf S. 26 ist durch eine falsch verstandene Korrektur ein unmöglicher Text entstanden (es muß heißen: „statt des Lichtes liebten, denn...“); Anmerkung 28 muß es statt „Berufenen“ „Berufenden“ heißen; Anm. 92 (1. Zeile) ist „schuld“ groß zu schreiben; Anm. 119 muß es statt Zacharias „Zachäus“ heißen; Anm. 149 statt Lukas „Johannes“. Hoffentlich vergißt der Verlag nicht für weitere Auflagen die versprochene Revision des Textes. Mußner

Schürmann, Heinz: Der Einsetzungsbericht. Teil 2 einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes. — Münster: Aschendorff 1955. XII, 153 S. (Neutest. Abh., Bd. 20, H. 4). Kart. 10,80 DM.

Die eucharistischen Einsetzungsberichte im NT liegen in doppelter Überlieferungsgestalt vor, die eine bei Mk/Mt, die andere bei Paulus/Lk. Welche von ihnen ist die ältere, dem „Urbericht“ am nächsten stehende? Vielfach geht die Meinung dahin, daß der marcinische Einsetzungsbericht der Überlieferungsgeschichtlich ältere sei; so zuletzt wieder vertreten besonders von J. Jeremias in seinem bekannten Buch: Die Abendmahls Worte Jesu, Göttingen 1949. H. Schürmann, Professor für ntl Exegese am Philos.-Theol. Studium in Erfurt, geht nun in seiner Habilitationsschrift dem ganzen Fragenkomplex erneut nach und versucht zu zeigen, daß der lukanische Einsetzungsbericht die älteste Überlieferungsform desselben darstellt, die sowohl von Mk wie auch von Paulus (1 Kor 11, 23–25) literarisch unabhängig ist. Sch. vermutet, daß der von Lukas gebrachte Einsetzungsbericht „als Bestandteil einer alten schriftlichen Quelle, die ihn so gut erhalten hat, auf Luk gekommen ist“ (S. 143). Wenn ich Sch. richtig verstanden habe, so stellt sich die Überlieferungsgeschichte der Einsetzungsberichte nach ihm folgendermaßen dar:



Ich muß gestehen, daß mich Sch. Beweisgang, geführt mit Hilfe einer literar- und formkritischen Methode, die einer Vervollkommenung kaum mehr möglich ist, überzeugt hat, zumal das von Sch. erarbeitete Ergebnis durchaus dem schriftstellerischen Programm des Lukas, wie er es in seinem Evangelienprolog entwickelt (vgl. 1, 1–4), entspricht: er sei „allem“ erneut nachgegangen. Ich habe erst vor kurzem in dieser Zeitschrift (65, 1956, 134, Anm. 17) die Vermutung geäußert, daß mit diesem „allem“ die Traditionen über Leben und Lehre Jesu gemeint seien, deren beste und älteste Überlieferungsform der Evangelist möglichst „genau“ zu erreichen suchte. Offensichtlich handelte Lukas auch in der Frage des Einsetzungsberichtes (und des ganzen Abendmahlsberichtes) gemäß diesem Programm. Er kannte ja die marcinische Überlieferungsform des Einsetzungsberichtes aus seiner Mk-Quelle. Warum weicht er dennoch von ihr ab? Weil ihm eben jene Überlieferungsgestalt, die wir auch aus 1 Kor kennen, die ursprünglichere, dem Urbericht am nächsten stehende erschienen!

Es ist eine meisterhafte Arbeit, die Schürmann vorzulegen weiß, und keine zukünftige Beschäftigung mit den Einsetzungsberichten wird an ihr vorübergehen können. Selbst für den, der Sch.s Ergebnisse nicht akzeptieren will, bleibt die Arbeit eine Fundgrube gelehrten Fleißes, z. B. was Wortstatistik, sprachliche und stilistische Beobachtung-

gen oder die aramäische Sprachform der eucharistischen Deuteworte Jesu angeht. Auch auf die Theologie der Einsetzungsberichte fällt viel Licht, und Nuancen werden dabei sichtbar, auf die man gewöhnlich gar nicht achtet. Und Schürmanns Arbeit beweist wieder, daß historische Fragen in der Evangelienüberlieferung ohne Berücksichtigung der Formgeschichte nicht richtig gelöst werden können.

Da aber in der Rekonstruktion des „Evangeliums vor den Evangelien“ vielfach nur mit mehr oder weniger begründbaren Hypothesen gearbeitet werden muß (was Sch. durchaus bewußt ist), sei es gestattet, ein Problem zu nennen, das Sch. für mein Empfinden am wenigsten befriedigend beantworten konnte. Hat Paulus jene schriftliche Vorlage gekannt, von der Lukas abhängig sein soll? Nach den Thesen Sch.s müßte das doch wohl der Fall gewesen sein. Dagegen scheint mir aber 1 Kor 11, 23a zu sprechen, wo die vom Apostel verwendete rabbinische Überlieferungsterminologie auf mündliche Überlieferung, die bis auf den Herrn selbst zurückgeht, zu weisen scheint. Es ist freilich denkbar, daß diese alte Überlieferung etwa in Antiochien schon sehr früh eine schriftliche Fixierung, verbunden mit leichter Redigierung, gefunden hat. Hat aber Paulus diese „Grundschrift“ im Auge?

Und gerne möchte man noch mehr hören über das Verhältnis der Redaktionsgeschichte der Überlieferungsgestalt des Einsetzungsberichtes, wie wir sie bei Mk antreffen, zur luk/paul Grundschrift, da nach der Überzeugung Sch.s sowohl die Fixierung des luk/paul Grundberichts wie die redaktionelle Abänderung zu der heutigen Mk-Fassung „sehr früh“ erfolgt sein muß. Wo und wie konnte sich schon so früh eine Form des Einsetzungsberichtes herauskristallisieren, die vom Urbericht so stark abweicht? War dies in der Jerusalemer Urgemeinde geschehen, dann ist es zum mindesten verwunderlich, daß man ausgerechnet um Ursprungsort der Eucharistiefeyer so bald von der Urgestalt der Überlieferung abgewichen sei. Aber unmöglich ist es nicht. — Zu Anm. 416: Der englische Exeget schreibt sich Bernard, nicht Bernhard.

Mußner

Ders.: Der Abendmahlsbericht Lukas 22, 7–38 als Gottesdienstordnung — Gemeindeordnung — Lebensordnung. (Die Botschaft Gottes. Eine bibl. Schriftenreihe, II/1). — Leipzig: St.-Benno-Verlag 1955. kart. 108 S.

In drei Hefen der Ntl. Abhandlungen hat Schürmann den lukanischen Abendmahlsbericht Lk 22, 7–38 quellenkritisch untersucht und sein hohes Alter erwiesen (vgl. obige Besprechung des 2. Teils; der dritte Teil soll bald erscheinen). Da diese Arbeiten auf Grund ihrer gelehrten Aufmachung doch nur einen kleineren Kreis von Interessenten erreichen, ist es um so begrüßenswerter, daß der Verfasser die Ergebnisse seiner minutiösen Untersuchungen für die biblische Schriftenreihe, die der Benno-Verlag in Leipzig herausbringt, kurz zusammengefaßt und von allem gelehrten Beiwerk befreit hat, so daß sie nun für ein weiteres Publikum — gedacht ist dabei vor allem an unsere Priester — fruchtbar gemacht werden. Im lukanischen Abendmahlsbericht begegnen ja sehr frühe Gedanken und Motive der apostolischen Kirche, die auch für unsere Gottesdienst-, Gemeinde- und Lebensordnung von großer Bedeutung sind. „Eucharistiefeyer, Gemeindeleben und sittliches Leben bildeten eine denkbar enge Einheit beim urchristlichen Herrenmahl“ (S. 95). Besonders sympathisch berührt eine Erkenntnis wie diese: „Es gab damals keinen Personenkult derer, die man ob ihres Amtes und Auftrages hochschätzte, man erzählte auch von ihrem Versagen“ (S. 82; vgl. Mk 14, 54. 66–72). Wir möchten darum auf dieses Bändchen besonders empfehlend hinweisen. Bezweifeln möchte ich allerdings, ob der „Sitz im Leben“ der Gemeinden für Lk 22, 35–38 richtig bestimmt ist (vgl. S. 57 f.). Dieses Stück ging m. E. vor allem aus Gründen der Christologie in die Überlieferung ein (Todesankündigung!). Und allzu oft wird das nichtsagende und im Grunde ja doch keine Einsicht vermittelnde Wörtchen „irgendwie“ („in irgendeiner Weise“, „irgendwann“) verwendet (vgl. S. 42. 49. 55. 71. 83. 101. 104). Auch in der voraus besprochenen Arbeit begegnete es mir ein paarmal.

Mußner

Schekle, Karl Hermann: Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1956. 476 S. br. 28,50 DM; Ln. 30,— DM.

Der Verfasser, ebenso philologisch wie exegetisch geschult, legt ein wichtiges Werk vor: Die altkirchliche Auslegung von Röm 1–11. Es galt dabei festzustellen, ob es eine feste, einheitliche Auslegungstradition bei den Vätern gibt, ob sich in der Väterauslegung des Römerbriefes die dogmen-, kirchen- und geistesgeschichtlichen Probleme der Väterzeit spiegeln, und besonders, ob die Väterauslegung als genuines Paulusverständnis betrachtet werden kann. Obwohl Schekle Vers für Vers vorgeht, alles einschlägige Material gewissenhaft bringt (immer in deutscher Übersetzung), ist trotzdem sein Werk keine bloße „Katene“ zum Römerbrief geworden, vielmehr zeigt der Verfasser das ganze gewaltige Ringen der Väter um ein theologisches Verständnis des Apostels, zeigt die Entwicklungslinien und scheut sich nicht, es offen auszusprechen, wenn nach seiner

Meinung eine Auslegung ein offensichtliches Mißverständnis oder Vorbeireden am Text bedeutet. Häufig wird deshalb auch auf die moderne Paulusauslegung verwiesen.

In seiner geistvollen Zusammenfassung (S. 413–441) legt Sch. folgende Ergebnisse seiner Untersuchung vor: „Die Auslegung des Briefes erfolgte in einer schon von früher, ja fröhester Zeit an sich bildenden und verfestigenden Tradition.“ Aber der Kommentator des Origenes muß trotzdem als dessen „eigenste, großartige Schöpfung, voll treffender sprachlicher Beobachtung, konkordanzartiger Zusammenstellungen, tief sinniger theologischer Auslegung und pneumatisch erfüllter Deutung“ betrachtet werden. Altes Erbe geht auch in die antiochenische Schule ein bis hin zu Chrysostomus. Auch die frühe lateinische Exegese ist unter sich verbunden; jedoch gehen Augustinus und auch Ambrosiaster oft ihre eigenen, originellen Wege.

In der Väterauslegung spiegeln sich naturgemäß häufig die Auseinandersetzungen mit der Häresie, so mit Marcion, mit dem Doketismus und mit den trinitarischen und christologischen Irrlehren.

Was nun das genuine Paulusverständnis der Väter angeht, so möchte man zunächst annehmen, daß die griechischen Väter ein viel unmittelbarer Verhältnis zur Sprache des Apostels gehabt haben als wir. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Auch sie müssen schon schwer um das rein sprachliche Verständnis der Briefe ringen; Sch. erklärt diese Beobachtung sprachgeschichtlich so: „... zwischen der Koine und den griechischen Kirchenvätern ist der Klassizismus der mittleren Kaiserzeit, dessen Schüler die Väter alle sind“ (S. 417). Aber auch was die theologische Seite des Verständnisses angeht, scheinen die Väter den Apostel nicht immer ganz zu erreichen. Das gilt zwar kaum für die Gotteslehre und die Christologie, wohl aber in der Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Rechtfertigung, wenn die Auslegung der Väter „unter Gesetz und Werken etwas anderes als er (Paulus) versteht“ (S. 431). Oder: „Paulus akzentuiert das gottgewirkte Sein der Erlösung, viele Väter das menschliche Sollen“ (S. 432). „Die Auslegung empfand kaum noch etwas von der dämonischen Gewalt der Sünde in des Paulus Lehre. An die Stelle der allgemeinen Sünde und Schuld tritt die freiwillig gewählte Einzelsünde“ (S. 434 f.). Dort, wo der Apostel die *fides qua creditur* meint, wird bei den Vätern öfters die *fides quae creditur* angenommen (S. 434). Was die Wahl Gottes angeht, so „mußten wir sagen, daß die Auslegung der Väter der Schwere der Worte sich zu entziehen sucht“ (S. 438), etwa in der Auslegung von Röm 9, 11, wo der Begriff *prothesis* von der persönlichen Willensentscheidung des Menschen verstanden wird. So wird „das apostolische Zeugnis von Gnade und Wahl Gottes ... bei den Vätern begrenzt durch den ethischen Grundsatz der Willensfreiheit“ (S. 439). Stoische Philosophie dringt in die Paulusauslegung ein. Und doch darf und muß zuletzt gesagt werden: „Der materiale Inhalt ist auch bei den Vätern doch immer paulinisch begriffen. Wahrer Biblizismus ist immer wirksam, und er bricht zuletzt in der Theologie Augustins mit radikaler Gewalt durch. In Wirklichkeit war die Schrift und ihr Wort doch auch hier der nie verlorene und unverlierbare Besitz der Kirche“ (S. 440).

In einem Anhang kommt Sch. noch kurz auf den Römerbriefkommentar des Origenes, die daraus gebildeten Scholien und die Übersetzung des Rufin in ihrem Verhältnis dazu zu sprechen, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß Rufin den Urtext in größerem Umfang bewahrt, während der Schollenfertiger denselben meist sehr verkürzt und oft in eigener Formung sehr frei gestaltet hat. Andererseits glaubt Sch. zu sehen, „daß der theologische Ansatz des Schollons richtiger und seine Theologie gültiger ist als die Rufins“ (S. 445).

Sehr dankbar ist man dem Verfasser für das beigegebene Sach- und griechische Wortregister, wie er überhaupt den Dank der theologischen Wissenschaft für seine Arbeit verdient, die für die Geschichte des Paulusverständnisses von bleibender Bedeutung sein wird. Auch Druck und Ausstattung des Werkes sind vorzüglich. Mußner

Pax, Elpidius Osm.: Epiphaneia. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Biblischen Theologie. (Münchner Theol. Studien 1/10.) — München: Karl Zink Verlag 1955. XXIV, 280 S. brosch. 24,— DM.

Der Verfasser, der schon vor 20 Jahren eine Arbeit über die „Geschichte des Wortes *amphipolos*“ veröffentlichte, hatte ursprünglich den Plan, eine Geschichte der indogermanischen Religion zu schreiben, stellte ihn aber einstweilen zurück, um sich vorerst noch methodisch weiterzuschulen. „Hierfür boten sich von selbst die zahlreichen Probleme an, die mit dem im Lichte der Geschichte sich vollziehenden Übergang von der Antike zum Christentum verknüpft sind, ein Arbeitsfeld, das mich um so mehr in seinen Bann zog, als man auf diesem Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie weithin in Neuland vorstößt, das mannigfache Überraschungen aufweist“ (S. VII). Dazu bot sich der Begriff *Epiphaneia* an und die Arbeit beweist, wie überaus glücklich diese Wahl war. Zwar konnte die Untersuchung nicht in die ersten christlichen Jahrhunderte fortgesetzt werden — es finden sich S. 206 f. nur noch kurze Hinweise auf die Anschauungen eines

Clemens Alex., Origenes und Athanasius — sollte nicht bei der Fülle des Stoffes der Abschluß der Arbeit für lange Zeit hinausgedehnt werden. Diese Entscheidung des Verfassers war durchaus richtig.

Vorausgehen sprachliche Untersuchungen, in denen zunächst Etymologisches, dann die innergriechische Entwicklung des Sprachgebrauchs geboten werden. Es folgen religionsgeschichtliche Untersuchungen. Ein breiter Raum wird hier naturgemäß der Antike eingeräumt und dabei besonderer Wert auf die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Epiphaniemotivs gelegt (angefangen von den frühesten Sagen bis hinein in die Zeit des Neuplatonismus). Anschließend wird der indo-iranische Raum untersucht; bemerkenswert ist hier vor allem eine starke Eschatologisierung der Epiphanienvorstellung in der Religion Zarathustras. Der alte Orient (Ägypten, Babylonien und Assyrien) wird einbezogen. Vor diesem Hintergrund läßt sich dann um so besser die Eigenart der biblischen Epiphanieanschauung erkennen. Sie besteht im Bereiche des Alten Testaments besonders in der Ausbildung des eschatologischen Charakters der Epiphanie. Die Erscheinungen Gottes im AT dienen dem Offenbarungsvorgang, dessen Ziel die Hellszeit ist, während die Epiphanien der griechischen Götter im Grunde ziellos sind. Mit dem Gottesbegriff des AT hängt auch der starke „Ambivalenzcharakter“ der Theophanien zusammen: die „Enthüllung“ Gottes ist zugleich und immer mehr auch seine „Verhüllung“. Interessant ist gegenüber der Biblica Hebraica die Epiphanieanschauung der Septuaginta; Pax faßt seine diesbezüglichen Untersuchungsergebnisse folgendermaßen zusammen: „Für M und die LXX ist die Epiphanie ein fester Begriff, der aus ihrem Denken nicht zu entfernen ist. Aber M betrachtet ihn von Gott aus, die LXX vom Menschen aus. M schildert einen Tatbestand, wie er sich unseren Augen darbietet, die LXX treibt Exegese“ (S. 169).

Im Hinblick auf das Neue Testament unterscheidet P. mit Recht die „historische“ von der „eschatologischen“ Epiphanie. Ihre Wesensmerkmale werden gründlich herausgearbeitet. Dabei zeigt sich auch in der Epiphanieanschauung die johanneische Eigenart. Ist schon der Prolog des vierten Evangeliums „ein herrlicher Epiphanie-Hymnus“ (S. 214), so kommt bei Joh in die Epiphanieanschauung ein Moment, das ihr sonst fremd ist: das Moment der Dauer. Im ganzen Erdenleben des Fleischgewordenen wird die Doxa des göttlichen Logos „geschaut“ (vgl. Joh 1,14: „Wir schauten seine Herrlichkeit“, nämlich die Herrlichkeit des himmlisch-göttlichen Logos am historischen Jesus). Zugleich aber ist dieses Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit wieder eigentümlich verhüllt, da der Logos eben nur eine historische Person zu sein scheint, dessen Vater und Mutter die Juden zu kennen glauben (vgl. etwa Joh 6,42; 7,27). Zweifellos bildet der Epiphaniegedanke einen Hauptzugang zum tieferen Verständnis des Johannesevangeliums. Deshalb ist man etwas erstaunt, daß P. dem johanneischen Epiphaniegedanken nur zwei Seiten widmet, während etwa die Pastoralbriefe überaus eingehend behandelt werden.

Pax hat uns ein wichtiges Werk geschenkt, bedeutsam nicht bloß für die biblische Theologie, sondern auch für die Religionsgeschichte; auch der Liturgiegeschichtler wird aus dem Werk viel lernen können. P. stellt an die Spitze seines Vorwortes einen Anspruch des Heraklit: „Dem, was ich geschaut, gehört, gelernt habe, gebe ich den Vorrang“, und unter jenen, die er dankbar als seine Lehrer nennen kann, finden sich klingende Namen wie Carl Mittelhaus, Wilhelm Kroll, Eduard Schwyzer und Ludwig Curtius. Man merkt die solide und umfassende Ausbildung des Verfassers jeder Seite seines Werkes an. Es stellt eine respektable Leistung dar, die eher als die reife Frucht eines Gelehrten denn als Dissertation zu bezeichnen ist.

Ein paar kritische Bemerkungen seien uns zum Schluß noch gestattet. S. 137, Z. 11 mug es „anscheinend“ statt „scheinbar“ heißen. S. 172, Anm. 4: Der Aufsatz von Wikenhauser hat den Titel: Die Belehrung der Apostel durch den Auferstandenen nach Apg 1, 3, hat also mit der Bekehrung des Paulus nichts zu tun. Und wirklich schwer vermißt man ein griechisches Wortregister, während das Autorenverzeichnis entbehrt werden könnte.

Mußner

Das Lukasevangelium im Urtext für den Schulgebrauch hrsg. u. erklärt von P. Dr. Constantin Rösch O. Cap. und Dr. Joseph Kahle. 2. Auflage in Verbindung mit P. Gottlieb Schleich S.J. Text. — Münster i. W.: Aschendorff 1956. 136 S. (Aschendorffs Sammlung lat. und griech. Klassiker). Kart. 2,50 DM.

Wenn ich an meine Gymnasialzeit zurückdenke, so haben wir zwar erfreulicherweise viele Proben aus den griechischen Klassikern gelesen, aber niemals etwas aus dem griechischen NT. Das war gewiß nicht in Ordnung, und, wie im Vorwort zur vorliegenden zweiten Auflage bemerkt wird, sind die diesbezüglichen Hoffnungen auch heute noch lange nicht erfüllt. Deshalb ist es überaus begrüßenswert, daß der Verlag Aschendorff diese Schulausgabe des griechischen Lukasevangeliums neu auflegt. Sie enthält außer dem griechischen Text, zu dem auch wichtige Lesarten notiert sind, eine Einleitung in die vier Evangelien, eine spezielle in das Lk-Evangelium und im Anhang Proben bedeutsamer Übersetzungen aus verschiedenen Jahrhunderten (Vulgata, Ulfilas, Heliand,



vorlutherische Übersetzung, Luther und noch einige andere). Die Ausgabe wird sicher ihren Zweck erfüllen. Mußner

Kierkegaard, Sören: Randbemerkungen zum Evangelium. Ausgewählt und übersetzt von Friedr. Hansen-Löve. — München: Kösel 1956. 122 S. Ln. 6,80 DM.

Man muß dem Köselverlag dankbar sein, daß er diese Randbemerkungen des großen Dänen zum Evangelium, die Friedrich Hansen-Löve aus dem Gesamtwerk zusammengetragen und übersetzt hat, den deutschen Kierkegaardfreunden zugänglich macht. Sie zeigen, daß auch die christliche Erfahrung ein Weg zur gültigen Interpretation des Evangeliums sein kann (und nicht bloß die historische Methode). So bemerkt Kierkegaard etwa zu Mt 19, 16—22 (Perikope vom reichen Jüngling): „Ich denke mir das Verhältnis so: Es war menschlich gesprochen, eine gewisse Tüchtigkeit in ihm, und mit Hilfe des freieren Schwunges, den der Reichtum gibt, wollte er etwas Höheres. Aber Christus trifft ihn auch gleich ins Zentrum: ‚Verkaufe, was du hast, und gib's den Armen. . . und komm und folge Mir nach' (19, 21). Der reiche Jüngling hat wohl eher gemeint, daß just der Reichtum ihm helfen würde, kühner zu wagen“ (S. 41).

Auch bei Kierkegaard kann man lernen, was uns so not tut: das Evangelium nicht zu verharmlosen! Mußner

### DOGMATIK

Thomas von Aquin: Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung. Kommentiert von A. Hoffmann. 28. Bd. der Deutschen Thomas-Ausgabe, übers. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs; hrsg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg b. Köln. — Heidelberg, Graz, Wien, Köln: Kerle/Styria 1956. 503 S. Lwd. Einzelpr. 21,40 DM; Subskr. 17,80 DM.

Mit diesem Band liegt die gesamte Christologie, Soteriologie und Mariologie der theologischen Summe des Aquinaten in getreuer und flüssiger Übersetzung mit erklärenden Anmerkungen und beziehungsreichem Kommentar vor. Für den aufschlußreichen letzten Teil werden die Theologen dem Kommentator Adolf Hoffmann O. P. (jetzt Walberberg) besonders dankbar sein. Es wäre zu wenig, wenn in diesem Kommentar keine Kritik an überholten Vorstellungen des mittelalterlichen Weltbildes zu spüren wäre, und es wäre zu viel, wenn die theologischen Meinungen des Aquinaten in das Kreuzfeuer der theologischen Kritik hineingestellt worden wären, obwohl da und dort auf andere Meinungen der Scholastiker hingewiesen ist. Der Kommentar hält die rechte Mitte und erfüllt so seinen Zweck, den Lesern deutscher Sprache die echte Lehre des Aquinaten nahe zu bringen, in hervorragendem Maße. Vielleicht hätte bei Q. 48,6 vermerkt werden können, daß die Lehre von der werkzeuglichen Wirksamkeit der menschlichen Natur Christi erst später erklärt wird. Man wäre noch froher, wenn die Analogie bei einzelnen Begriffen mehr hervorträte. Zu den Auswirkungen auf die Frömmigkeit, die von der Theorie einer persona a virtualiter duplex Christi ausgehen, brauchte hier in diesem Kommentar wohl keine Stellung genommen zu werden. Die heutige Exegese und besonders die päpstlichen Rundschreiben über das Königtum Christi, über die Kirche als mystischen Leib Christi und über die Liturgie kommen öfter in ausgiebigen Verweisen und Zitaten zu Wort. Sorgfältig gearbeitete Register empfehlen den Band noch mehr.

Ignaz Backes

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. III: Zur Theologie des geistlichen Lebens. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger (1956). 472 S. 19,80 DM.

Die beiden ersten Bände dieser gesammelten Aufsätze sind hier schon gewürdigt worden. Im vorliegenden 3. Band hat der geschätzte Verfasser die Aufsätze zusammengestellt, die das geistliche Leben beleuchten, indem er teils hergebrachtes religiöses Gut in vertiefender Schau verteidigt, teils freimütig zu manchen Erscheinungen Stellung nimmt, teils Licht in quälende Probleme zu bringen sucht. Die 25 Artikel sind eingeordnet unter die Abschnitte: Grundlagenfragen, Von den Sakramenten, Vom Alltag des Christen, Von den Ständen, Herz-Jesu-Verehrung, Leben in der Welt. Es ist hier nicht der Raum, um die einzelnen Aufsätze kritisch zu würdigen. Der Leser wird ohnehin durch die Schreibweise des Verfassers angeregt, sich sein eigenes Urteil zu bilden. Der Rezensent konnte z. B. dem nicht ganz zustimmen, was R. über die sogenannte Weiheerneuerung und über das Verhältnis der Weihegewalt zum Prophetismus geschrieben hat. Neben flüssigen Aufsätzen trifft der Leser auch Abhandlungen, deren Abstraktheit und Verschachtelungen ihm Mühe bereiten. Aber es lohnt sich überreich, dem Studium der bisher nur in mehreren Zeitschriften zerstreuten Artikel sich zu unterziehen.

Ignaz Backes

Jellouschek, Carl Johann: Die Ältesten Wiener Theologen und das Dogma vom Jahre 1950. Inaugurationsvortrag. — Wien: Adolf Holzhausens Nfg. 1956. 28 S. kart. J. zeigt in einer methodisch vorbildlichen theologiegeschichtlichen Untersuchung, was

die Theologieprofessoren in den ersten Zeiten der 1365 gestifteten Wiener Universität über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel gedacht haben, allen voran Heinrich von Langenstein. Die Tragfähigkeit der im damaligen Stadium der Glaubenserkenntnis vorgebrachten Gründe wird genau geprüft und so aus gedruckten und ungedruckten Schriften ein wertvoller Beitrag zur positiven Dogmatik geboten. Ignaz Backes

Spaemann, Heinrich: Das königliche Hochzeitsmahl. Vom Wesen und Wachsen des Glaubens. — Münster: Regensburg (1956). 128 S. Ln. 6,— DM.

Der Untertitel nennt das Anliegen der fünf vor dem Kriege gehaltenen Vorträge. Besonders die Glaubenserziehung der Kinder liegt Sp. am Herzen. Er verweist auf viele, zum Teil persönlich ausgedeutete Worte der Heiligen Schrift und bringt die Einübung unserer Religion mit der Liturgie in enge Verbindung. Dadurch kann sich das Büchlein Freunde erwerben. Ignaz Backes

Philips, Gérard: Der Laie in der Kirche (Le Rôle du laïc dans l'Eglise, deutsch). Eine Theologie des Laienstandes für weitere Kreise. (In deutscher Übertr. mit Erg. hrsg. von Bernhard Häring u. Viktor Schurr.) — Salzburg: Müller (1955). 375 S. (Wort und Antwort. Bd 14.) Lw. 12,— DM.

Mit der Besinnung auf das Wesen der Kirche ist auch das Problem gestellt, „Im Anschluß an die geoffenbarte Wahrheit so klar wie möglich jene Prinzipien herauszuarbeiten, die Stellung und Rolle des Laienstands in der Kirche regeln und bestimmen“ (S. 32); denn im Geheimnis der Kirche tut sich das Geheimnis der Hierarchie und des Laienstands auf. Auch des Laien Wirkfeld ist zunächst religiös; daher ergibt sich die Notwendigkeit vertiefter religiöser Formung. Als Getaufte nehmen die Laien am Priestertum Christi in seiner Kirche teil. Auch bei Ph. sind Priestertum und Seelsorge des Hirtenamtes so sehr in eins gesehen, daß der Pflichtenkreis der Familie dem allgemeinen Priestertum zugeordnet wird. Der Rezensent kann diese Ansicht nicht teilen. Ferner stellt Ph. das Lehramt vor und neben das Hirtenamt, obwohl die kirchliche Lehrverkündigung nur eine Funktion des Hirtenamtes ist. Immerhin bringt Ph. vieles, was man darüber erwartet, später, wo er in besonderen Kapiteln von der Katholischen Aktion und dem Laienapostolat spricht. In dem Kapitel über die Stellung des Laien zum Hirtenamt ist vor allem das Verhältnis von Kirche und Staat behandelt. Sehr wertvolles sagt Ph. über die Laienfrömmigkeit, die nicht als ein verdünnter Aufguß jener Religiosität verstanden werden darf, die von Klerikern und Ordensleuten gefordert wird. Das Buch ist aus dem Französischen gut übersetzt und hat in der deutschen Fassung vor dem Originaltext des Loewener Dogmatikprofessors den großen Vorzug, daß in den reichen und wertvollen Literaturangaben, die den einzelnen Kapiteln folgen, die bedauerliche Unterlassung vieler Hinweise auf deutsche Veröffentlichungen gut gemacht ist. Auch sonst haben die beiden deutschen Herausgeber, der Dogmatiker Schurr und der Moraltheologe Häring, beachtliche Ergänzungen angebracht, die als solche gekennzeichnet sind. In den Anmerkungen wird viel Interessantes geboten. Gegen die Ansichten anderer Autoren, wie z. B. Urs von Balthasar, Congar und Heinrich Köster wird mehrfach Stellung genommen. Die Darstellung erscheint zwar oft weitschweifig, aber das wird aufgewogen dadurch, daß sie allgemein verständlich ist. Durch alle Äußerungen, mögen sie die dogmatische Theologie, die Soziologie, die Pastoraltheologie und die Liturgiewissenschaft angehen, zieht sich die Grundlehre, daß nichts Geschöpfliches unterdrückt werden darf, sondern daß alles dem Hochziel christlichen Lebens zugeordnet und in diese Bewegung recht eingeordnet werden muß. Ignaz Backes

Frickel, Michael OSB: Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen (Freib. Theol. Studien 39). — Freiburg/Br.: Herder 1956. XVI, 148 S. br. 7,40 DM.

Bei einem Papste, dessen Größe so sehr wie die Gregors I. in der praktischen Meisterung der religiös-kirchlichen Zeitaufgaben liegt, braucht man es nicht verwunderlich zu finden, daß in seinem Schrifttum das „eigentliche Ringen um das metaphysische Gottesbild“ hinter der moralisch-asketischen Unterweisung zurücktritt. Das bedeutet nämlich keineswegs, daß es diesem Kirchenlehrer an einem tieferen Gottesbegriff gefehlt hätte. Fr.'s Dissertation (Rom, S. Anselmo 1954) hat nunmehr die Grundzüge der spekulativen Gotteslehre Gregors sorgfältig nachgezeichnet. Besonders die *Moralia in librum Job* und die Ezechielhomilien boten dazu das Gedankengut. Über die Reichweite und die Wege der natürlichen Gotteserkenntnis, über das unaussprechliche Wesen und vor allem über die Allgegenwart Gottes hat Gregor Bedeutesendes gesagt, z. T. in sehr prägnanten Formulierungen und mitunter in Häufungen von Paradoxien, die über alle raumsinnlichen Vorstellungen hinausdrängen, um die Erhabenheit und Nähe Gottes zugleich geistig faßbar zu machen. Wieviel Gregor Augustinus verdankt, hat Fr. auf Schritt und Tritt aufgezeigt. Den Einfluß des Ps.-Dionysios auf Gregors Gotteslehre hätte es sich wohl auch zu untersuchen gelohnt. R. Haubst

## LITURGIK

### Werkbücher zum Gesangbuch

Bergmann, Bernhard: Werkbuch zum deutschen Kirchenlied. Hrsg. in Zusammenarbeit mit Eckart Leute. Mit Liedweiser und Liedverzeichnis. — Freiburg i. Br.: Christophorus-Verlag Herder (1953). 288 S. Lw. 13,80 DM; kart. 10,90 DM.

Man muß Verf. und Verlag aufrichtig dankbar dafür sein, daß sie ein immer wieder begehrtes, aber nicht mehr erhältliches Hilfsbuch der Kirchenliedpflege (es war, gleich nachdem es 1939 im Verlag des Jugendhauses Düsseldorf unter dem Decknamen Hartmann Bernberg und dem Titel „Singt dem Herrn ein neues Lied!“ erschienen war, verboten worden) endlich neu herausgebracht und durch reiche Erweiterungen — zumal im praktischen Teil — zu einem regelrechten Werkbuch zum muttersprachlichen Kirchenlied ausgestaltet haben. Wer immer an der großen Seelsorgsaufgabe mitzuwirken hat, den Kindern, der Jugend und dem Volk bei der inneren und äußeren Aneignung unseres Kirchenlied-Reichtums zu helfen, findet auf den Blättern dieses Werkbuches reiche und vielfältige Anregung.

An der Spitze steht eine mit echter Begeisterung (da und dort vielleicht sogar mit etwas zuviel Emphase) geschriebene Skizze der Geschichte des deutschen Kirchenlieds (21–57); es folgt unter dem Titel „Aus der Schatzkammer“ eine ausführliche Einzelwürdigung der wichtigsten Lieder (67–128), an die sich aus langer liedpflegerischer Erfahrung gewachsene grundsätzliche Überlegungen über „Unsere Aufgabe“ dem Kirchenlied gegenüber anschließen (129–160). Der ganze Rest des Buches (161–278) besteht aus höchst dankenswerten Einführungsskizzen zu im ganzen 54 Liedern (deren Melodie jeweils mitabgedruckt ist).

B. war zum warmherzigen Interpreten des muttersprachlichen Kirchenliedes insofern wie prädestiniert, als er einem Raum entstammt, in dem niedersächsische Zähigkeit ungewöhnlich viel vom kraftvollen alten Liedgut über den anderwärts so schmerzlich fühlbaren Hiatus der Aufklärungszeit hinüberretten konnte. Was er aus diesem heimatlischen Bereich ungebrochener alter Kirchenliedpflege zu berichten hat, ist höchst lehrreich; man vgl. etwa, was er über die „Gezeitenprägung“ des Kirchenliedes (16–18; vgl. auch 33–37) sagt, oder über das Kirchenlied am Grab (19; vgl. auch 136) oder über das abwechselnde Singen von Männern und Frauen (20; 220 A. 15 wird die „antiphonale Gegenhörigkeit“ mit Recht „eines der stärksten gesanglichen und liturgischen Mittel“ genannt).

Aus den grundsätzlichen Forderungen zur Liedpflege sei besonders die bewegte Warnung vor zu hohem Anstimmen der Lieder (142 f.) unterstrichen; wenn man neuerdings mit Recht eine gefährliche „Feminisierung“ unserer Gottesdienste beklagt, so sollte man sich auch fragen, ob nicht vielerorts der Mann durch die für ihn un erreichbare Tonlage der Kirchenlieder notgedrungen in eine passive Rolle beim Gottesdienst gedrängt wird.

Für eine sicher bald notwendige Neuauflage sei abschließend auf einige kleinere Unstimmigkeiten in den historischen Partien hingewiesen. S. 22 heißt es, beim Kyrie eison und bei der Sequenz sei „der Einbruch des Volkes in die Kulthandlung der Messe“ geschehen; das stimmt für die Sequenz, aber nicht für das Kyrie. Die Behauptung, Fr. v. Spee habe seinen Liedern „zum Teil auch die Melodien mit auf den Weg gegeben“ (142), dürfte sich schwer beweisen lassen. Der Hymnus „Ave maris stella“ ist sicher nicht von Venantius Fortunatus (113); der Hymnus „Summi regis cor aveto“ sicher nicht vom heiligen Bernhard, sondern doch wohl vom sel. Hermann Joseph.

Das Neue Lied. Werkbuch zum neuen Ave Maria. Hrsg. von R. Schönmig im Auftrag des Bischöflichen Ordinariats Würzburg. — Würzburg: Verlag des Ordinariates der Diözese Würzburg (1950). 180 S.

Ein Werkbuch, das vorgängig zu aller „Einführung in die bloße Technik“ eines neuen Gesangbuches (es handelt sich um die 1949 erschienene Neuauflage des Würzburger Diözesangesangbuches Ave Maria) versucht, „möglichst in die Tiefe dringend den Zusammenhang des christlichen Betens mit dem Gesamtorganismus des christlichen Lebens deutlich zu machen und die Gebets- und Liedpflege als erstes Anliegen einer verantwortungsvollen Seelsorge zu erweisen“ (Vorwort), hat von vorneherein etwas Sympathisches. Die Sympathie wächst, wenn man feststellt, mit welchem Ernst und mit welchem Geschick der Hrsg. und seine Mitarbeiter ihre Aufgabe angepackt und gelöst haben.

Auf eine von K. Kögler aus souveräner Stoffbeherrschung skizzierte Geschichte des muttersprachlichen Kirchenliedwesens im Würzburgischen (11–28) folgen aus der Feder des Hrsg. grundsätzliche theologische Überlegungen über Geist und Gestalt der Neuauflage des Würzburger Gesangbuches (allein daß man sie anstellt, ist schon ein Zeichen dafür, daß unser Gesangbuchwesen in einem gesunden Erneuerungsprozeß

begriffen ist). G. Schiachter OESA schließt sich mit grundsätzlichen Überlegungen über Liturgie und Seelsorge (41–57) und Andacht und Gebet (59–63) an.

Nachdem so „Geist und Gestalt“ des neuen Gesangbuchs deutlich geworden sind, kann das Werkbuch einen Schritt näher auf die praktische Verwirklichung zugehen. Die beiden nächsten Beiträge — beide aus der Feder des Hrsg. — wissen sehr Beherzigenswertes zum „Sprechen und Singen im Gottesdienst“ (65–86) und zum „Singen mit der Gemeinde“ (87–95) zu sagen.

Der letzte Teil schließlich hat sich die Aufgabe gesetzt, in Einzelpartien des Buches einzuführen. A. Kunzelmann OESA behandelt die Choralpartien (97–108), der Hrsg. die muttersprachlichen Formen von Mette, Vesper und Komplot, zu denen das neue Buch sich verständigerweise entschlossen hat (109–119). Das Buch schließt mit einer zweigeteilten, knappen und gediegene Liederführung, die mit erfreulicher Konsequenz immer wieder zur geistlichen Auswertung vordringt; E. Müller OFM und C. Troche behandeln die Einheitslieder (121–163), A. Kunzelmann OESA und W. Rattler OESA das neue Liedgut (165–178). Der Benutzer wird bedauern, daß ihm nicht ähnlich anregende Kurseinführungen zur dritten und größten Gruppe von Liedern, d. h. zu dem aus der früheren Auflage übernommenen alten Würzburger Liedgut geboten werden.

S. 52 ist übersehen, daß die Epistel im „deutschen Amt“ (und überhaupt in der Missa cantata) nicht gesungen zu werden braucht (vgl. d. 3350), so daß hier die Möglichkeit der gleichzeitigen Verlesung in der Muttersprache besteht und genützt werden sollte (vgl. J. Wagner, Gestaltung des Deutschen Hochamts in: Fr. X. Arnold-Balth. Fischer, Die Messe in der Glaubensverkündigung, Freiburg 1953, 327).

**Gottesdienst. Werkbuch zum „Laudate“.** Hrsg.: Der Bischof von Münster. Zsgest. von E. J. Lengeling. — Münster 1953. 874 S.

Im Gegensatz zum o. bespr. Würzburger Werkbuch, das bewußt darauf verzichtet, Hilfsbuch im Gottesdienst selbst zu sein, stellt das Werkbuch, das E. J. Lengeling, Subregens am Münsterer Priesterseminar, im Auftrag des Bischofs von Münster zum 1950 neu herausgegebenen Münsterer Gesangbuch „Laudate“ zusammengestellt hat, eine ideale Verbindung der Typen „Werkbuch“ und „Vorbeterbuch“ dar. (Zum Kölner Vorbeterbuch Th. Schnitzlers, das hier bahnbrechend war, vgl. in ds. Zschr. 61 [1952] 48 f.)

In einer nicht weniger als 117 Seiten umfassenden Einleitung wird dem Benutzer unter erfreulicher Auswertung aller wichtigen einschlägigen Verlautbarungen und Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte ein außerordentlich prägnantes und dichtes kleines pastoral-liturgisches Kompendium zum Thema Gemeindegottesdienst geboten. Wer sich von seiner Gelegenheit überzeugen will, lese etwa den Abschnitt „Seelsorge als Führung zum Gottesdienst“ (11–17; besonders beherzigenswert, was 14–16 zum Thema „Liturgie und Verkündigung“ gesagt wird). Aber auch die nun folgenden, mehr als 750 (!) Seiten füllenden gottesdienstlichen Hilfen und Vorschläge sind immer wieder mit grundsätzlichen Überlegungen durchsetzt, die sich zuweilen wieder zu kleinen pastoral-liturgischen Traktaten von hoher Qualität verdichten; man vgl. etwa das Kapitel „Die Quadragesima in pastoraler Sicht“ (64–72).

Die Gottesdiensthilfen beziehen sich sowohl auf die Meßfeier wie auf den Nachmittagsgottesdienst der Gemeinde und bieten zur Ergänzung des im Gesangbuch selbst Gebotenen eine fast verwirrende Fülle von Texten an, zuweilen sogar ganze Andachten, bei denen dann allerdings (da das Werkbuch ja nur in den Händen weniger sein kann) der Volkspart auf ein Minimum an gleichbleibenden Antworten reduziert bleiben muß. Stichproben zeigen, daß unter der Quantität die Qualität keineswegs gelitten hat. Besondere Erwähnung verdient der große Abschnitt „Fürbitten“ (522–604), der für alle wichtigen Anlässe des Pfarlebens ein wohlformuliertes Fürbitt-Formular bringt, und der unmittelbar folgende Abschnitt „Präfationen“, der — mW erstmals in einem für den Gottesdienst bestimmten Buch — versucht, den „leider ungenutzten Schatz der alten Sakramentare“ (506) auszuwerten, damit der Vorbeter zuweilen, besonders an Stelle der allzu häufigen Praefatio communis oder der allzu doktrinarischen Dreifaltigkeitspräfation diese altherwürdigen Präfationstexte einsetzen kann, die soviel eher erkennen lassen, was mit der großen Dankagung der Getauften gemeint ist.

Nicht unerwähnt bleiben darf die erfreuliche Tatsache, daß das Werkbuch die betonte Zurückhaltung, die das Gesangbuch selbst gegenüber deutscher Psalmodie und deutschen Liturgiegesängen im Geiste der Gregorianik übt, wohlthuend ergänzt, indem es wenigstens dem Chor eine reiche Fülle solchen kultgerechteren Gesangsgutes zur Verfügung stellt.

Der praktische Benutzer wird es begrüßen, daß zu den ungezählten Liedvorschlägen des Buches am Ende noch zur Pflege der Eigeninitiative, die ja ein solches Werkbuch nicht ersticken darf und die das vorliegende Werkbuch bewußt gepflegt wissen will (vgl. etwa 527) — ein „Stichwortverzeichnis zum Liedteil“ (832–845) und eine „Liedtabelle für die Meßfeier“ (846–851) hinzukommt, die in einer Übersicht die Verwendbarkeit einer



Kerngruppe von Liedern und ihrer Einzelstrophen bei den einzelnen Teilen der Meßfeier nachweist.

Alles in allem wird man ein Bistum beglückwünschen müssen, das allen für die gottesdienstliche Arbeit Verantwortlichen ein so vorbildliches Arbeitsinstrument in die Hand gelegt wird.

Balth. Fischer

#### ASZETIK

P. Ferdinand Baumann S. J.: Ich habe an die Liebe Gottes geglaubt. Leben der Dienerin Gottes, Mutter Luise Margareta Claret. — Kanisiusverlag Konstanz/Baden, Freiburg/Schweiz. — 256 Seiten, kart. 7,70 DM, geb. 8,80 DM.

Die Dienerin Gottes, Mutter Luise Margareta Claret de la Touche, aus dem Orden der „Heimsuchung Mariens“ (1868—1915) hat offenbar die besondere Sendung erhalten, unserer glaubensarm gewordenen Welt tiefer zum Bewußtsein zu bringen, daß Gott die unendliche Liebe ist. Insbesondere sollte sie die Priester dafür gewinnen. Ihr Auftrag hat konkrete Formen angenommen in der Gründung des Klosters „Bethanien vom Heiligsten Herzen“ in Vische (Oberitalien), in dem „Allgemeinen Priesterbund der Freunde des Heiligsten Herzens“ und in den „Dienern und Dienerinnen der Unendlichen Liebe“. Ihre gemeinsame Voraussetzung ist die Weihe an die unendliche Liebe Gottes. Die Dienerin Gottes trat als demütiges Werkzeug ganz hinter ihrem Werk zurück, das ihr zudem einen unablässigen harten Opferweg auferlegte. Die Biographie läßt Mutter Luise Margareta möglichst oft selber sprechen. Das so entstandene Lebensbild, das an die Stelle längst vergriffener Biographien getreten ist, übt eine starke Anziehungskraft aus durch die ungewöhnliche Zielstrebigkeit, die herbe Kraft und die verborgene Glut, die ihm innewohnen. Der mystische Zug, der all dem zugrunde liegt, wirkt glaubhaft durch die ungeheuchelte Demut, die starke Opferliebe und die fast männliche Nüchternheit der Dienerin Gottes.

Karl Zander S. J.

P. Ferdinand Baumann S. J.: „Herz Jesu und Priestertum“ von der Dienerin Gottes, Mutter Luise Margareta Claret. 3. Aufl. — Kanisiusverlag Konstanz/Baden, Freiburg (Schweiz). — 265 Seiten, geb. 6,60 DM.

Das Buch geht zurück auf eine dreifache Erleuchtung der Dienerin Gottes, Mutter Luise Margareta. 1. Jesus liebt die Seelen unendlich und setzte in dieser Liebe das Priestertum ein als Erfindung der Liebe seines Herzens. 2. Jesus will im Priester als in seinem zweiten Ich leben und wirken. 3. Jesus will durch heilige, seeleneifrige Priester die Seelen und die Welt in seiner Liebe und Barmherzigkeit retten. (Biographie, S. 174.) — Die Tatsache, daß das Buch, welches bei seinem ersten Erscheinen im Jahre 1910 keine Angabe des Verfassers enthielt, allgemein als das Werk eines christusbegeisterten Priesters angesehen wurde, beleuchtet bereits das Ungewöhnliche an ihm. Es ist auch tatsächlich erstaunlich, welch tiefe und reiche Gedanken diese Ordensfrau über das Priestertum gefunden hat. Sie selbst schreibt die Urheberschaft Jesus zu. Auf jeden Fall ist das Werk geeignet, dem Herzensanliegen der Verfasserin zu dienen, den Priester zu festigen in seiner Sendung als Bote der Unendlichen Liebe.

Karl Zander S. J.

P. Ferdinand Baumann S. J.: „Das Büchlein von der Unendlichen Liebe“ der Dienerin Gottes, Mutter Luise Margareta Claret. — Kanisiusverlag Konstanz/Baden, Freiburg/Schweiz. — 180 Seiten, geb. 5,50 DM.

Von diesem Büchlein ist nur die erste Hälfte von Mutter Luise Margareta in dieser Form verfaßt, der übrige Teil wurde entsprechend ihrem Plan aus früheren Schriften der Dienerin Gottes zusammengestellt. Besonders wertvoll ist die „Kleine Abhandlung über die Unendliche Liebe“. Sie enthält wohl das Schönste und Tiefste, was Mutter Luise Margareta geschrieben hat. Diesem Abschnitt geht voran eine Abhandlung über die priesterliche Aufgabe in unserer Zeit, während ein kürzerer Teil über die „Einheit in der Liebe“ das Büchlein beschließt. — Man kann dem früher gefällten Urteil eines Geistesmannes über die Verfasserin: „Diese Frau hatte die Gabe der Weisheit“ nur zustimmen.

Beide Bücher sind ein gediegener Betrachtungsstoff für den Priester, der sein Priestertum bewußt, froh und aus innerer Tiefe leben will.

Karl Zander S. J.

Merry del Val, Raphael: Worte der Führung. 6. Aufl. — Luzern: Rüber 1956. 116 S. Lw. 4,50 DM; kart. 2,70 DM.

Das Bändchen enthält die Aussprüche des Kardinals in Beichtstuhl, Sprechzimmer und Briefen an eine Seele, die er mehr als dreißig Jahre geführt hat. Sie wurden treu aufgezeichnet, und somit sind diese Kernworte konkrete Seelenführung, lebendiges Wort, klare Anweisung für den Alltag mit all seinen Wechselfällen. Sie geben überdies einen guten Einblick in das Innenleben des Kardinals, dessen Seligsprechungsprozeß eingeleitet wurde.

L. Lennartz SJ



Claudel, Paul: Heilige unserer Zeit. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1956, 152 S. Lwd. 8,60 DM.

Claudel wurde nach seinem Tode unter die christlichen Schriftsteller unserer Tage gezählt: nicht weil er Christ war, nicht weil seine Werke christliche Motive haben, sondern weil er Kündiger des wesentlichen Christlichen sein wollte in unsere Zeit, — und damit ist er es darüber hinaus. Das ist auch das Anliegen dieses „kleinen Buches“ — wie er es selber nennt —, eines seiner letzten Werke. Es ist keine Biographie, sondern Botschaft. Seine drei Heiligen sollen aufrütteln: „Ist denn der Teufel für sich allein imstande, das Antlitz der Erde zu erneuern?“ (S. 114). So sehr auch diese drei Heiligen sich voneinander unterscheiden, gemeinsam ist ihnen der „katholische Auftrag“: „Sie leben nicht im Dienste einer besonderen Aufgabe, sondern im Dienste des ganzen Universums“ (S. 46), das im Argen liegt und zu erlösen ist. Und alle drei finden als Raum ihres weltweiten Wirkens die Begrenztheit und Gewöhnlichkeit des schlichten Alltags: Charles de Foucauld, für den „der liebe Gott nicht lange hat suchen müssen, um für ihn eine Gemeinde zu finden. Keine geringere als das ganze Afrika, ... die Dürre, etwas so Unfruchtbares wie die Mutter des heiligen Johannes des Täufers“ (S. 21/22) — Therese von Lisieux, der „Gott nicht viel Zeit zu leben gegeben hat, und jede Minute dieser Zeit, aus der muß sie das Gold zu gewinnen, das Mark zu ziehen lernen“ (S. 53) — Eve Lavallière, die Bûßernonne, die „als Floß auf dem Menschenmeer nichts als ihr Kreuz“ hat (S. 131). Was das Buch besonders anziehend macht, ist, daß Claudel nicht nur das Leben dieser drei heiligen Gestalten entsprechend den drei ersten Bitten des Vaterunsers zeichnet, sondern daß das ganze Werk biblisch ist, d. h. alles Geschehen als Heilsgeschehen betrachtet. Wirklich: eine fesselnde, aufrüttelnde Aussage des wesentlich Christlichen!

L. Lennartz SJ

#### VERSCHIEDENES

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verb. mit... hrsg. von Johannes Vincke. Bd 9. — Münster: Aschendorff (1954). 276 S. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Reihe 1.) Lw. 20,50 DM; kart. 18,— DM.

Es sei dem Rezensenten gestattet, aus dem vorliegenden Bande, der als Jubiläumsgabe zum 700jährigen Bestehen der Universität Salamanca erschienen ist und wieder einmal alle in der wissenschaftlichen Welt rühmlich bekannten Eigenschaften der Spanischen Forschungen der Görres-Gesellschaft in sich vereinigt, einen einzelnen, seinem Fachgebiet angehörigen Aufsatz herauszugreifen (der zudem der umfangreichste des ganzen Bandes ist). Es handelt sich um eine liturgiegeschichtliche Monographie eines bisher wissenschaftlich nicht hervorgetretenen Villinger Pfarrers Johannes Krinke mit dem Titel: „Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter“ (33—116).

Der Verf. unternimmt es, aus den gedruckt vorliegenden Quellen spanischer Liturgie die kathedrale Form der österlichen Taufordnung zu erheben, wie sie für das 7. Jh. in einer spanischen Bischofsstadt üblich ist; dabei sind die Riten der unmittelbaren Taufvorbereitung, die in Spanien mit dem Sonntag Laetare einsetzen, in die Untersuchung miteinbegriffen.

Diese geht in der Weise vor, daß zunächst (durchnummeriert) die lateinischen Quellentexte geboten und dann gruppenweise kommentiert werden. Verdient schon diese (leider so selten anzutreffende) methodische Anordnung, die dem Leser die Fülle des bearbeiteten Quellenmaterials nicht nur beschreibt, sondern zur eigenen Einsicht und Meditation vorführt, hohes Lob, so muß von Kr.s Kommentaren gesagt werden, daß sie eine reife und überzeugende wissenschaftliche Leistung darstellen.

Aus den 111—116 erfreulich übersichtlich zusammengefaßten Ergebnissen sei in unserem Zusammenhang nur eines herausgegriffen, das wohl das wichtigste ist: die starke Verwandtschaft mit östlichen Vorbildern, die den spanischen Taufritus zu einem hochinteressanten Mittelding zwischen abendländischer und morgenländischer Taufpraxis werden lassen.

Mißverständlich ist, daß der moderne Begriff „Matutin“ gebraucht wird (etwa 70), wo das matutinum im alten Sinne, nämlich unsere Laudes gemeint sind. Die „Syntaxis“ bei der östlichen Taufe besagt nicht Eintritt in die „Schlachtreihe (Taxis) Christi“ (96); vgl. Ph. Oppenheim, Art. Apotaxis: RAC I, 561. Für die Behauptung, daß der eucharistische Gebrauch des Ps. Sicut cervus in den Osten weist (115), wird kein Beleg geboten; hier hätte die große Untersuchung von H. Ch. Pulch, Le cerf et le serpent: Cahiers Archéologiques IV (1949) 17—60 reiches Belegmaterial geboten.

Balth. Fischer

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

## PHILOSOPHIE

- Gilen, Leonhard S.J.: Kleutgen und die Theorie des Bekenntnisbildes. Mit einem Anh.: Unveröffentl. Brief Kleutgens an den Mainzer Seminarregens Dr. Moufang, 1863-66. — Meisenheim am Glan: Hain 1956. 150 S. brosch. 14,40 DM; Lw. 18,80 DM.
- Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit. Hrsg. von Jacques de Bivort de la Saudée. Graz-Wien-Köln: Styria o. J. 664 S. Lw. 26,— DM.

## PATROLOGIE UND KIRCHENGESCHICHTE

- Die Apostolischen Väter. Griech. u. deutsch. Eingel., hrsg., übertr. u. erläutert v. Joseph A. Fischer. München: Kösel (1956). XV, 281 S. Lw. 25,80 DM.
- Breviarium Syriacum (lat.) seu Martyrologium Syriacum saec. IV iuxta cod. SM. Musaei Britannici add. 12150. Ex Syriaco in Lat. transtulit notisque atque introductione ill. Bonaventura Mariani, OFM. — Roma, Barcelona, Freiburg i. Br.: Herder 1956. 71 S. (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series minor. Subsidia studiorum. 3.) brosch. 8,50 DM.
- Broutin, Paul S.J.: La Réforme pastorale en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Recherches sur la tradition pastorale après le concile de Trente. T. 1. 2. — (Tournai): Desclée (1956). (Bibliothèque de théologie. Série 2. Théologie morale, Vol. 2.) brosch. T. 1. IX, 372 S., T. 2. 567 S.
- Bulst, Walther: Hymni Latini antiquissimi LXXV. Psalmi III. — Heidelberg: Kerle (1956). 208 S. Lw. 14,80 DM.
- Freund, Michael: Geschichte des zweiten Weltkrieges in Dokumenten. 3. Der Ausbruch des Krieges. 1939. — Freiburg: Herder & Freiburg/München: Alber 1956. IX, 440 S. (Weltgeschichte der Gegenwart in Dokumenten. 1939. 2.) (Orbis academicus.) Normalpreis: Lw. 28,— DM; brosch. 24,50 DM; Subskriptionspreis: Lw. 25,— DM; brosch. 21,50 DM.
- Guerdan, René: Himmel und Hölle von Byzanz. 1000 Jahre eines Weltreiches. — München: List (1956). 267 S. Lw. 16,80 DM.
- Hagen, August: Geschichte der Diözese Rottenburg. Bd. 1. Stuttgart: Schwabenverlag (1956). 601 S. Lw. 14,50 DM.
- Kawa, Elisabeth: Pius XII. — Berlin: Morus-Verl. (1956). 126 S. Lw. 6,80 DM, Pp. 5,80 DM.
- Die Lehre der zwölf Apostel. Eine Kirchenordnung des 1. christl. Jh. Textausg. mit Einf. u. Erkl. von Hanns Lilje. (2. u. neu durchges. Aufl.) — Hamburg: Fricke-Verl. (1956) 80 S. (Die urchristliche Botschaft, Abt. 28.) Lw. 6,80 DM.
- Lesskow, Nikolai: Die Priester von Stargorod. Eine Chronik. — Freiburg: Herder (1956). 417 S. Lw. 13,80 DM.
- Ambrosius Catharinus Politus (Polito, Ambrosio Catarino) OPR.: Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata 1520. Hrsg. von Josef Schweizer. Nach dem Tode des Hrsg. zum Druck befördert von August Franzen. — Münster i. W.: Aschendorff (1956). XXVIII, 372 S. (Corpus catholicorum. 27.) brosch. 31,25 DM.
- Rückert, Georg: Eusebius Amort und das bayerische Geistesleben im 18. Jahrhundert. Mit einem Verz. seiner Werke. Für den Druck bearb. von Josef Schöttl. — München: Seitz 1956. VIII, 77 S. (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte. Bd. 20, H. 2.) brosch. 6,— DM.
- Seppelt, Franz Xaver: Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. (Bd. 3. Die Vormachtstellung des Papsttums im Hochmittelalter von der Mitte des elften Jahrhunderts bis zu Coelestin V. 1. Aufl.) — München: Kösel (1956). 648 S. Lw. 36,— DM.
- Szalay (Jeromos) OSB.: Wahrheiten über Mitteleuropa (Vérités sur l'Europe centrale, deutsch. T. 1.) Aaron Márton, Bekennerbischof von Siebenbürgen. Ein Lebensbild. — Köln a. Rh.: Amerikan.-ungar. Verlag. 1956. 187 S. (Kirche und Volk. Bd. 3.) brosch. 6,— DM.
- Trusen, Winfried: Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben u. Werk Georg Witzels. — Münster i. M.: Aschendorff (1957, vielm.: 1956). 83 S. (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. 14.) brosch. 4,80 DM.
- Veit, Andreas, — Ludwig Lenhart: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock. Freiburg: Herder 1956 XII, 332 S. Lw. 19,80 DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Becker, Heinz: Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede. Hrsg. von Rudolf Bultmann. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 138 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. N. F., H. 50 = Der ganzen Reihe H. 66). brosch. 11,80 DM.
- Kierkegaard, Sören: Randbemerkungen zum Evangelium. Ausgew. u. übers. v. Friedr. Hansen-Löve. München: Kösel (1956). 122 S. Lw. 6,80 DM.
- Kraus, Hans-Joachim: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. — Neukirchen, Krs. Moers: Buchh. des Erziehungsvereins (1956). XI, 478 S. brosch. 24,— DM; Lw. 27,50 DM.
- Kremer, Jakob: Was an den Leiden Christi noch mangelt. — Bonn: Hanstein 1956. XXII, 207 S. (Bonner bibl. Beiträge. H. 12.) brosch.
- Kuhl, Curt: Israels Propheten. — München: Lehnen (1956). 168 S. (Daip-Taschenbücher, Bd. 324) brosch. 2,80 DM.
- Nieder, Lorenz CSSR: Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den Paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitr. zur Paulin. Ethik. — München: Zink 1956. XVI, 152 S. (Münchener Theologische Studien. 1. Hist. Abt., Bd. 12) brosch. 15,— DM.
- Schilling, Othmar: Das Heilige und Gute im Alten Testament. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1956. 56 S. (Die Botschaft Gottes. 1. Alttestamentl. Reihe, H. 1.) brosch. o. Pr.
- Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach den Grundtexten übers. u. hrsg. von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel, Josef Kürzinger. — Aschaffenburg: Pattloch (1956). X, 1138, 365 S. Kunstleder 14,80 DM.
- Tillich, Paul: Biblische Religion und die Frage nach dem Sein. — Stuttgart: Evangel. Verlagswerk (1956) 80 S. brosch. 4,20 DM.
- Westermann, Claus: Der Aufbau des Buches Hiob. — Tübingen: Mohr 1956. VIII, 115 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 23.) brosch. 12,— DM.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND DOGMATIK

- Lais, Hermann: Probleme einer zeitgemäßen Apologetik. — Wien: Seelsorger-Verl. — Herder (1956). 229 S. Lw. 10,80 DM.
- Neunheuser, Burkhard OSB.: Taufe und Firmung. — Freiburg: Herder 1956. 110 S. (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 4, Fasz. 2.) brosch. Normalpreis: 15,— DM; Subskr.-Pr. 12,80 DM.
- Nikolaus von Cues (Nicolaus de Cusa): Vom verborgenen Gott (De Deo abscondito, deutsch). Vom Gottsuchen (De quaerendo Deum, deutsch). Von der Gotteskindschaft (De filiatione Dei, deutsch). Eingel. u. übers. v. Johannes Peters. — Freiburg: Herder (1956). 79 S. (Zeugen des Wortes.) Pp. 3,50 DM.
- Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe. Hrsg. von Franz König. Mit 4 Religionskt. — Freiburg: Herder 1956. LXIV S. 954 Sp. Lw. 32,— DM.

## GESELLSCHAFTSLEHRE

- Fellermeier, Jakob: Abriss der katholischen Gesellschaftslehre. Freiburg: Herder 1956. 252 S. Lw. 11,80 DM.
- Klein, Franz: Christ und Kirche in der sozialen Welt. Freiburg: Lambertus-Verl. o. J. 251 S. brosch. 22,80 DM.

## KATECHETIK — HOMILETIK — LITURGIE

- Barth, Alfred: Katechetisches Handbuch zum katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands. Bd. 2. Von der Kirche und den Sakramenten. Halbbd. 1. Von der Kirche. — Stuttgart: Schwabenverl. (1956). 255 S. Lw. 5,— DM.
- Decking, Josef: Katechesen für den Erstbeichtunterricht. (1. Aufl.) Düsseldorf: Patmos-Verl. (1956). 59 S. brosch. 2,20 DM.
- Fassbinder, Heinrich: Sämman Gottes. Predigtgedanken. Trier: Paulinus-Verl. 1956. 479 S. Lw. 14,80 DM.
- Schürmann, Heinz: Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Feiertage. — o. O. (nach 1952.) 19 S. (Handreichungen zur Seelsorge.) Aus: Liturgisches Jahrbuch. 2. 1952, 1.
- Sheen, Fulton J.: Kreuz und Bergpredigt. — Aschaffenburg: Pattloch (1956). 83 S. kart. 3,80 DM.
- Die sieben Tugenden. — Aschaffenburg: Pattloch (1956). 101 S. kart. 3,80 DM.
- Die sieben letzten Worte. — Aschaffenburg: Pattloch (1956). 63 S. kart. 3,80 DM.

## VERSCHIEDENES

- Schiffers, Winfrid: Zehn Jungen, Gott und 8 PS. Eine Jungengeschichte. — Aschaffenburg: Pattloch (1956). 130 S. Lw. 5,40 DM.

*Ein neues Predigtbuch!*

HEINRICH FASSBINDER

## **Sämann Gottes**

### **Predigtgedanken**

*480 Seiten auf bestem holzfreiem Papier, Ganzleinen-Band  
mit Schutzumschlag DM 14,80*

Der durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannte Verfasser des Predigtbuches „Der heilige Ring“ legt hier neue „Predigtgedanken“ vor. Die vielbeschäftigten Seelsorger werden dieses Werk freudig begrüßen, da es ihnen eine reiche Hilfe für die Ausübung ihres verantwortungsvollen Predigtamtes zu leisten vermag. Es bietet Kurzpredigten für alle Sonntage des Jahres, einen Zyklus von Fastenpredigten sowie Predigten zu allen höheren Festen und für eine Reihe von besonderen Anlässen. Der Prediger, der sich um eine vertiefte Darstellung der Glaubenswahrheiten und um eine wirksame Förderung des christlichen Lebens seiner Hörer bemüht, findet hier eine Fülle von zeitnahen, fruchtbaren Gedanken. Alle brennenden Fragen unserer Gegenwart werden behandelt, und zwar in einer sprachlichen Formung, die den Menschen von heute anspricht. Kein Seelsorger sollte versäumen, nach diesem wertvollen Buche zu greifen, um aus ihm neue Anregungen und Wegweisungen für seine Predigt-tätigkeit zu empfangen. Auch dem nach religiöser Vertiefung strebenden Laien bietet das Werk eine gehaltvolle und innerlich bereichernde Lektüre für besinnliche Stunden.

*Zu beziehen durch den Buchhandel*

**PAULINUS - VERLAG TRIER**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

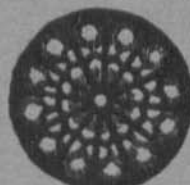
Fernruf 4492

### **Die Liturgie der Karwoche**

Wir liefern Ihnen alle durch  
Rundschreiben angekündigten  
Ausgaben und bitten um rechtzeitige  
Bestellung.

Ansichtssendungen stehen jederzeit  
zur Verfügung.

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMALEREI**

**TRIER/MOSEL**

**SAARSTR. 39 · TELEFON 2938**

**Heinrich Groß**

## **Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament**

(Trierer Theologische Studien, Nr. 7)

gr. 80 XVIII, 165 Seiten, Preis kart. 19,80 DM

Der Verfasser weist in dieser Studie nach, daß die Sehnsucht nach dem ewigen und allgemeinen Weltfrieden so alt ist wie das Menschengeschlecht selbst. In den verschiedenen Kulturen des Alten Orients begegnet sie uns als hochgeschätzte Erinnerung an eine verlorene selige Urzeit und als hoffnungsfrohe Erwartung einer herrlichen Zukunft ungetrübten Glückes. Doch drängt sich beim Studium der literarischen Hinterlassenschaft der befragten Völker immer wieder neu die bedrückende Erkenntnis auf, daß es dem Menschen unmöglich ist, aus eigenem Vermögen jenes so oft gepriesene und beschworene Ideal zu erreichen.

Dagegen nun enthüllt die Offenbarung des Alten Testaments eine andere Schau des ewigen Friedens und zeigt einen realen Weg, ihn zu verwirklichen. In einer Zeit wie der unseren, in der uns täglich die Sorge und Angst bedrängt, ob wir Frieden und Sicherheit zu bewahren oder gar voll zu erlangen imstande sind, dürfte die Untersuchung von Groß erhöhte Beachtung verdienen.

Zu beziehen durch jede gute Buchhandlung

**PAULINUS-VERLAG TRIER**



K50

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

66. JÄHRGANG  
PASTOR BONUS

---

## INHALT

---

### AUFSÄTZE:

- Gott finden in allen Dingen / Erwin Iserloh . . . . . 65  
Die Funktion der Theologie in der Kirche / Anton Antweiler . . . . . 80  
Ehewille und Eheschließungsform / Max Mitterer . . . . . 94

### KLEINERE BEITRÄGE:

- Einführung in eine klinische Psychopathologie / E. Hammes . . . . . 108  
Die Kanzelfürbitte für die hoffenden Frauen / B. Fischer . . . . . 114

### BERICHTE:

- Eröffnung des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn /  
W. Bartz . . . . . 117  
Die Biblische Zeitschrift erscheint wieder / F. Mußner . . . . . 120

- BESPRECHUNGEN . . . . . 121

### EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

1957 - Heft 2

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

Wichtige Neuauflage

# Die Feier der Heiligen Woche

Ein Werkbuch

Herausgegeben von Johannes Wagner und Balthasar Fischer  
2., durchgesehene Auflage, 8° 252 Seiten, vermehrt um die  
neuesten Weisungen der Hl. Ritenkongregation, kart., DM 6,20

Zu beziehen durch jede gute Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG TRIER

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der  
Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189  
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-  
theologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und  
Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgie-  
wissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes  
Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier,  
Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier,  
Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alt-  
testamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72  
(Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missions-  
wissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr.  
Franz Mübner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr.  
Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier,  
Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Hefen (à 4 Bogen). Preis:  
15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck:  
Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

## „Gott finden in allen Dingen“

Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit<sup>1</sup>

Von Prof. Erwin Iserloh, Trier

„Die Antwort der Mönche“, dieser Titel eines lebhaft diskutierten Buches<sup>2</sup> will sagen, daß die Heiligen und unter ihnen besonders die Ordensstifter die jeweils in einer Zeit geforderte christliche Antwort gegeben und die dieser Zeit eigentümlichen Gefahren und Dämonien in sich niedergerungen haben. Der Heilige verkündet und organisiert weniger diese Antwort, als daß er sie ist und exemplarisch für die übrigen Christen vorlebt. Der Ordensstifter vermag seiner Antwort eine besondere Durchschlagskraft und Geschichtsmächtigkeit zu geben, indem er zu ihrer Darstellung eine Bruderschaft ins Leben ruft und sie so über seinen Lebensraum und seine Zeit hinaus gegenwärtig macht. Vielleicht haben andere das Neue der geschichtlichen Stunde eher gespürt und sind darüber unruhig geworden. Der Heilige hat dann aber die eigentümlich christliche Chance und Aufgabe der neuen Zeit begriffen und in der Liebe Christi gemeistert.

Am deutlichsten wird das an der Gestalt des heiligen Franz von Assisi. Die große Armutsbewegung um 1200 hatte schon vor ihm eingesetzt. Schon vor ihm hatten die Humiliaten in der Lombardei, hatten Peter Waldes und die Armen von Lyon die Aufgabe erkannt, mit dem neuen Reichtum fertig zu werden und den Dämon der Besitzgier in sich und beispielhaft für ihre Umwelt niederzuringen. Sie sind daran gescheitert und zu Ketzern geworden.

Der heilige Franz meisterte als der heilige Arme die gestellte Aufgabe. Äußerlich in Lebensweise und Auftreten unterschied er sich nicht von den Ketzern; immer wieder wurden seine Brüder mit ihnen verwechselt. Auch Franz sah das Ideal im apostolischen Leben, d. h. in Armut und Wanderpredigt; aber er suchte dieses Leben nicht außerhalb der Kirche und gegen sie, sondern mit ihr. „Zu leben wie die Ketzer und zu lehren wie die Kirche“, sahen er und sein großer Zeitgenosse, der heilige Dominikus, als ihre Aufgabe an. In geradezu heroischem Gehorsam, oftmals blutenden Herzens, hat Franziskus im Segen des Papstes die Kirche gesucht. Gerade dadurch, daß er die Spannung zwischen der Treue

<sup>1</sup> Nachstehende Ausführungen stellen den wenig veränderten Vortrag dar, der zum Ignatiusjahr an verschiedenen Orten gehalten wurde. Gleichzeitig liegt vor: Josef Stierli, Das Ignatianische Gebet: „Gott suchen in allen Dingen“, in: Ignatius v. L. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. 1558/1956. Hrsg. von Friedrich Wulf, Würzburg 1956, S. 151–182.

<sup>2</sup> Walter Dirks, Die Antwort der Mönche, 2. Aufl. Frankfurt 1953.

gegenüber seiner unmittelbaren göttlichen Berufung und dem Gehorsam gegenüber dem Amte der Kirche durchtrug, hat er seine Stunde bestanden und christlich erfüllt, vermochte er zum Zeichen zu werden für seine Zeit.

So verlangt jede Zeit nach ihrem Heiligen, der beispielhaft verwirklicht, was allen Christen dieser Stunde aufgetragen ist. Es müßte uns deshalb tief beunruhigen, wenn etwa das Experiment der Arbeiterpriester endgültig scheitern sollte. Denn wenn nicht so, dann muß anders uns der Heilige der industriellen Arbeitswelt und des Massendaseins geschenkt werden. Muß es doch auch aus dieser Situation, die ja die unsere ist und immer mehr wird, den ihr eigentümlichen Weg zu Christus geben. Anders bliebe der Mensch unserer Tage in den entscheidenden Räumen und Fragen seines Daseins allein gelassen, könnten wir schließlich nur durch die Flucht aus der Zeit oder in ausgesparten Bezirken, d. h. im Ghetto, unser Heil wirken.

Die Heiligen sind aber nicht nur Antwort, sondern auch Krise für eine Zeit, Zeichen des Widerspruchs. Nicht nur Franz v. Assisi, auch Ignatius v. Loyola wurde für einen Ketzer gehalten. „Nicht weniger als neunmal hat er ... im Laufe seines Lebens als Angeklagter mit dem Glaubensgericht zu tun gehabt, viermal in Spanien, zweimal in Frankreich und dreimal in Italien.“<sup>3</sup>

Die Stunde des heiligen Ignatius war nun sicherlich zunächst das 16. Jahrhundert, d. h. die kirchliche Reform und der Beginn der Neuzeit. Seine Aufgabe war es, dem Menschen, der sich seiner Freiheit, Selbstmächtigkeit und Freizügigkeit bewußt wurde, sich als Persönlichkeit entdeckte, seinen Platz bei Christus und in der Kirche aufzuweisen. Das heißt aber nicht, daß seine Mission damit erschöpft war und er nicht heute besondere Aktualität bekommen könnte. So ist es sinnvoll, nach seiner Botschaft für unsere Zeit zu fragen<sup>4</sup>.

Bei einem Ordensstifter, der seine Söhne so stark und zielbewußt geformt hat wie Ignatius, werden wir in den Briefen und Konstitutionen, soweit sie über das geistliche Leben handeln, Anweisungen und Ermahnungen zu eifrigem Gebet und ersten asketischen Übungen erwarten. Zwar besteht kein Zweifel: Ignatius wollte in den Mitgliedern der Gesellschaft Männer des Gebetes haben, wie er selber ein großer Beter war. Und doch kürzt er ihnen die Zeit des Gebetes auf ein nach damaligen

<sup>3</sup> Heinrich Boehmer, Ignatius v. L. Hrsg. v. H. Leube, Stuttgart 1941, S. 177.

<sup>4</sup> Karl Rahner (Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: Fr. Wulf, Ignatius v. L., Würzburg 1956, S. 343—405) meint sogar, daß der große Ordensstifter „sein letztes Wort noch gar nicht so in die Kirche hineingesagt hat, daß es schon ganz verstanden wäre“ (S. 405). Er sei „in seinem Eigentlichsten“ noch nicht erfaßt und „in einer ganz urtümlichen Weise exemplarisch ... für eine Zeit, die erst im Kommen ist“ (S. 347).

Begriffen minimales Maß<sup>5</sup>. Er liegt regelrecht im Kampf mit den Patres in Portugal und Spanien, die immer wieder meinen, es werde zu wenig gebetet, und die die Gebetszeiten zu verlängern suchen.

Dem Herzog Franz v. Borja, damals erst ein geheimes Mitglied der Gesellschaft Jesu, schreibt Ignatius am 20. 9. 1548:

„Was zunächst die regelmäßige Zeit für geistliche Übungen — innere wie äußere — betrifft, so meine ich, Sie sollten die Hälfte davon fahren lassen... Ich möchte es für besser halten, insoweit ich mir über Eure Durchlaucht in unserem Herrn ein Urteil bilden kann, wenn Sie die Hälfte der Gebetszeit für das Studium, auf die Staatsgeschäfte oder für geistliche Gespräche verwenden. Suchen Sie nur immer die Seele in innerem Frieden und ruhiger Bereitschaft zu halten für die Zeit, wann unser Herr in Ihnen wirken will! Denn ohne Zweifel ist mehr Tugend und Gnade darin, sich seines Herrn in verschiedenen Geschäften und an verschiedenen Orten freuen zu können, als eben nur an einem (nämlich am Betstuhl). Zu diesem Ziel müssen wir uns gar sehr die Hilfe der göttlichen Güte zunutze machen.“<sup>6</sup>

Doch am Hofe des Herzogs ließ man auch nach dieser Unterweisung keine Ruhe. Ein französischer Pater aus der Umgebung des heiligen Franz namens Onfroy berief sich auf ihm zuteilgewordene Visionen, „wonach Gott mit seinem neuen Orden, speziell mit dessen geringem Ausmaß von Gebets- und Bußübungen, nicht zufrieden sei“.<sup>7</sup> In einem energischen Brief an Franz v. Borja wendet sich Ignatius gegen diese Schwärmer, die sein Anliegen zu verfälschen drohen:

Nach einem Hinweis auf die Gefahr einer falschen Innerlichkeit, die verbunden mit überlangen, ungeordneten Gebeten und geistlichen Übungen und mit körperlichen Abtötungen zu schweren Selbsttäuschungen führe, schreibt er:

„Die Behauptung, ein Gebet von einer Stunde oder deren zwei sei kein Gebet und es sei mehr vonnöten, ist keine gesunde Lehre und widerspricht der Auffassung und Praxis der Heiligen. Erstens geht das aus dem Beispiel Christi hervor, der zwar ab und zu die Nacht im Gebet zubrachte, aber sonst nicht so lange betete, z. B. nicht beim Abendmahl oder beim dreimaligen Gebet im Garten; und doch wird man nicht in Abrede stellen, daß es Gebete waren... Das gleiche ergibt sich zweitens aus dem Gebet, das der Herr gelehrt hat, und da es Christus ein Gebet nennt, ob es gleich kurz ist und nicht ein bis zwei Stunden verlangt, dürfte man nicht in Abrede stellen, daß es ein Gebet ist...“

Fünftens, wenn das Gebet eine Bitte um geziemende Güter ist oder, allgemein gesprochen, eine aus andächtigem und demütigem Herzen kommende Erhebung des Geistes zu Gott, so kann dies wahrlich in weniger als zwei Stunden, sogar in weniger als einer halben geschehen... Sechstens, die Stoßgebete, die von St. Augustin und anderen Heiligen so gerühmt sind, wären nach ihm keine Gebete. — Siebtens, die Schoiastiker, die für die Ehre Gottes und das allgemeine Wohl der Kirche studieren: Wieviel sollten denn die nach

<sup>5</sup> Hugo Rahner, Ignatius v. L. Geistliche Briefe. 3. Aufl. Einsiedeln/Zürich/Köln 1956, S. 282.

<sup>6</sup> Geistliche Briefe S. 182.

<sup>7</sup> Ebd. S. 178.



seiner Meinung dem Gebet widmen, wenn sie sich die Geisteskräfte frisch zum Studium und dabei den Leib bei guter Gesundheit halten sollen? Es wäre gut, er machte sich einmal klar, daß Gott sich des Menschen nicht nur dann bedient, wenn er betet; sonst wären allerdings alle Gebete zu kurz, wenn sie weniger als 24 Stunden am Tag dauerten . . . Der Mensch muß sich ja, soviel er nur kann, Gott hingeben. In Wirklichkeit aber bedient sich (Gott) bisweilen anderer Dinge mehr als des Gebetes; und manchmal läßt er zu, daß man ihretwegen auf das Gebet verzichtet, und öfter noch, daß man es abkürzt. Gewiß muß man also beten und nicht ablassen; aber in einem vernünftigen Sinn, so wie es die Heiligen und Gottesgelehrten verstanden haben . . .<sup>8</sup>

Dem Pater Antonio Brandão schreibt Ignatius nach Portugal:

„(Bezüglich der Gebetszeit) ergibt sich die Antwort aus dem Zweck, den ein Scholastiker im Kolleg zu verfolgen hat; und der besteht darin, sich die wissenschaftlichen Kenntnisse anzueignen, mit denen er Gott, unserem Herrn zu seiner größeren Ehre dienen soll, indem er sie zum geistlichen Nutzen des Menschen verwendet. Das (Studium aber, wenn es recht betrieben wird) erfordert den ganzen Menschen und man könnte sich ihm nicht ganz hingeben, wenn man lange Zeit auf das Gebet verwenden wollte. Deshalb genügt für die Scholastiker, die nicht Priester sind, im ganzen eine Stunde täglich außer der Messe; es müßte denn sein, daß bei einem eine besondere Versuchung oder eine größere Andacht vorliegt . . . Für studierende Priester genügen an sich die vorgeschriebenen Tagzeiten nebst der heiligen Messe und der Gewissensforschung; sie werden jedoch bis zu einer halben Stunde hinzunehmen können, wenn eine besondere Andacht vorliegt.“<sup>9</sup>

Ganz ähnlich lauten die einschlägigen Bestimmungen der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu. Dort heißt es für die Scholastiker:

„Ferner müssen sie fest entschlossen sein, mit ganzer Seele zu studieren, indem sie sich tief einprägen, daß sie in den Kollegien nichts Wohlgefälligeres für Gott, unseren Herrn, tun können, als in der besagten Absicht dem Studium zu obliegen und daß allein schon diese Anstrengung des Studiums, welche sie aus Liebe und Gehorsam, wie es sein soll, übernommen haben, selbst wenn sie nie dahin gelangen, das Erlernte zu verwenden, vor der göttlichen und höchsten Majestät ein sehr verdienstliches Werk ist.“<sup>10</sup>

„Wie (einerseits) achtzugeben ist, daß sie ob der Hitze des Studiums nicht in der Liebe zu den wahren Tugenden und zu einem religiösen Leben erkalten, so wird (andererseits) für Abtötungen, Gebete und lange Betrachtungen in dieser Zeit nicht viel Raum sein, denn die Hingabe an die Wissenschaften, die mit der reinen Absicht des göttlichen Dienstes erlernt werden und in gewissem Sinne den ganzen Menschen beanspruchen, wird Gott, unserem Herrn, für die Zeit der Studien nicht weniger, sondern mehr gefallen.“<sup>11</sup>

Für die Gesellschaft allgemein heißt es im 6. Teil der Konstitutionen:

„Weil die für die Rettung der Seelen übernommenen Arbeiten von großer Wichtigkeit und das Eigenste unserer Stiftung und zahlreich sind, und weil andererseits unser Aufenthalt so ungewiß einmal hier, einmal dort ist, so

<sup>8</sup> Ebd. S. 186 ff.

<sup>9</sup> Ebd. S. 205.

<sup>10</sup> IV c. 6,2; Mon. Ign. 3, III (Rom 1938) S. 119. Übersetz. nach Hans Urs v. Balthasar (hrsg.), Die großen Ordensregeln, Einsiedeln/Köln/Zürich 1948, S. 306.

<sup>11</sup> IV c. 4,2; Mon. Ign. 3, III, S. 112 f.; Ordensregeln S. 306.

haben die Unsern keinen Chor für das kirchliche Stundengebet und keine gesungenen Messen und Ämter; denn wenn die Frömmigkeit jemanden anregt, diese zu hören, so wird ihm die Gelegenheit nicht fehlen. Für die Unsern aber ist es gut, daß sie die Dinge ausführen, die unserm Beruf mehr eigen sind zur Ehre Gottes, unseres Herrn.<sup>12</sup>

Das Gebet und der Gottesdienst werden also nach dem Willen des Heiligen eingeschränkt um des Studiums und letztlich um der apostolischen Arbeit willen. Sie sollen nur soviel Raum haben, als nötig ist, um das apostolische Werk recht, d. h. in der Gottesliebe, leisten zu können. Wir brauchen nur an das viel zitierte *Operi divino nihil proponatur* zu denken, um das unerhört Neue bei Ignatius zu spüren.

Dabei stellt sich die schwere Frage, ob hier nicht ein Höchstwert, nämlich das Gebet als direkte Verherrlichung Gottes, verzwecklicht und einem anderen Wert als Mittel untergeordnet wird.<sup>13</sup> Hierzu ist zu sagen: Letztlich geht es nicht um das Gebet in sich, sondern um die Verherrlichung Gottes, um die *Gloria Dei*. Dieses Ziel erreicht aber jedes Tun um Gottes willen. Zweitens liegt der Sinn des Gebetes ja nicht im Sprechen mit Gott. Was ich Gott mitteile, ist immer schon überholt, weil der Allwissende darum weiß, ehe ich nur den Gedanken zu fassen vermochte. Im Gebet geht es um die Verwirklichung der rechten Haltung vor Gott, daß ich mit allen meinen Kräften mich auf ihn hinordne.<sup>14</sup> Das geschieht vorzüglich im Gebet, ist aber nicht auf die Gebetszeiten beschränkt. Denn sonst wären, wie wir gehört haben, nach Ignatius alle Gebete zu kurz.

Das Ziel ist also die Hinordnung auf Gott oder besser die Vereinigung mit ihm oder, wie Ignatius sagt, die *familiaritas cum Deo*<sup>15</sup>. Diese Haltung wird verwirklicht in der bewußten personalen Hinwendung zum göttlichen Du, d. h. im Gebet. Sie soll und kann aber auch mein ganzes übriges Tun durchdringen. Das heißt aber nicht, daß ich von mir aus im Umgang mit Menschen und Dingen diese auf Gott hinordnen müßte, was einen einseitigen Voluntarismus bedeuten würde. Nein, Menschen und Dinge sind ihrem Sein nach auf Gott hingeeordnet, sind sie ja in Christus und auf Christus hin geschaffen. Ist diese Christusbildlichkeit der Schöpfung auch durch die Sünde verdunkelt und entstellt, so ist sie doch nicht zerstört. Es gilt, sie im fleischgewordenen Logos wiederherzustellen, d. h. Gott in allen Geschöpfen zu lieben und alle in Ihm

<sup>12</sup> VI c. 3,4; Mon. Ign. 3, III, S. 189; Ordensregeln S. 324.

<sup>13</sup> Vgl. Emerich Coreth, „In actione contemplativus“, in: ZKTh 76 (1954) 55–82, S. 70.

<sup>14</sup> Ebd. S. 79.

<sup>15</sup> Const. X, 2; Mon. Ign. 3, III, S. 271; Ordensregeln S. 343 f. Die erste vom Generaloberen in den Konstitutionen geforderte Gabe ist, *ut cum Deo ac Domino nostro quam maxime coniunctus et familiaris, tam in oratione, quam in omnibus suis actionibus sit* (IX c. 2, 1; Mon. Ign. 3, III, 244; Ordensregeln S. 341).

gemäß seinem heiligsten und göttlichen Willen, wie es in den Konstitutionen heißt.<sup>16</sup>

Kürzer pflegte Ignatius das zu sagen in der oft gebrauchten Formel: **Gott, unseren Herrn, suchen in allen Dingen**<sup>17</sup>.

In diesem Satze möchte ich die Botschaft des Heiligen an unsere Zeit sehen, seine Botschaft an uns, die wir im Gedränge äußerer Arbeit nach Stille und Beschauung verlangen. Hier steht uns der Weg zur Überbrückung der Kluft zwischen Glauben und Leben, Gottesdienst und Werktag offen.

Um den Sinn dieses Leitwortes „Gott suchen in allen Dingen“ näher erfassen zu können, wollen wir seinen Ursprung und seinen Platz im Leben des heiligen Ignatius selbst aufweisen. Denn nach seiner eigenen geistlichen Erfahrung besteht die Frömmigkeit darin, in jeder Situation und bei jeder Tätigkeit mit Gott in Verbindung stehen, ihn finden können. So bemerkt er am Ende seiner Lebenserinnerungen, bzw. des „Pilgerberichtes“, wie wohl treffender der Titel der neuesten deutschen Ausgabe lautet: Seit er begonnen habe, dem Herrn zu dienen, „habe seine Andacht immer mehr zugenommen, d. h. die Leichtigkeit, mit Gott in Verbindung zu treten, und diese sei jetzt größer als je sonst in seinem ganzen Leben. Immer und zu jeder Stunde, wann er Gott finden wolle, könne er ihn finden“.<sup>18</sup>

Bekanntlich traf den Heiligen die Gnade des Herrn zunächst in Loyola, wo er mit zerschmettertem Bein im väterlichen Schloß lag. Die schwere Verwundung hatte er sich bei der Verteidigung von Pamplona gegen die Franzosen zugezogen. War es schon keine Kleinigkeit, den Transport über eine so gebirgige Strecke nach Loyola zu ertragen, so erwarteten ihn dort noch weit größere Schmerzen. Das Bein mußte erneut gebrochen und eingerichtet werden; schließlich war noch ein hervorstehendes Knochenstück abzusägen: bei dem damaligen Stand der Chirurgie eine unbeschreibliche Quälerei. Ignatius überstand sie ohne einen Schmerzenslaut. Schwerer war es für ihn, den Soldaten und den Mann des galanten Hoflebens, die Langeweile eines langen Krankenlagers zu überstehen. Mangels Ritterromanen macht er sich an die Lektüre des „Lebens Jesu“ des Ludolf v. Sachsen und der Heiligenlegende des Jakobus de Voragine. Die Väter des Bettelordens haben es ihm besonders angetan. Ihre kühnen und hochherzigen Taten lassen in ihm den Gedanken aufsteigen, daß nicht

<sup>16</sup> *ut affectum universum in ipsarum creatorem conferant, eum in omnibus creaturis amando, et omnes in eo iuxta sanctissimam ac divinam ipsius voluntatem* (Const. III c. 1, 26; Mon. Ign. 3, III, S. 92; Ordensregeln S. 299).

<sup>17</sup> *en buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas* (Mon. Ign. 1, III, S. 510; Geistliche Briefe S. 208).

<sup>18</sup> Ignatius v. L. Der Bericht des Pilgers, übersetzt und erläutert von Burkhardt Schneider, Freiburg 1956, nr. 99.

nur im Kriege das Feld für Mannesmut und ritterliche Art ist. „Wie wäre es, wenn ich all das täte, was der heilige Franziskus getan hat?“<sup>19</sup>, ging es ihm durch den Kopf. Das führte zu dem Entschluß: „Der heilige Dominikus hat dies getan, also muß ich es tun; der heilige Franziskus hat jenes getan, deshalb werde auch ich es tun.“ Noch ist dem Ritter v. Loyola nicht aufgegangen, daß Heiligkeit nicht in außerordentlichen Taten besteht und nicht das Werk menschlicher Kraft sein kann.

Tiefer geht die Erfahrung aus dieser Zeit, daß es gilt, die Geister zu unterscheiden, den Geist des Teufels und den Geist Gottes, die beide den Menschen bewegen. Von hier aus kommt es zum ersten Umschwung in seiner Seele. Kaum genesen, verläßt er das väterliche Schloß, ohne seinen Angehörigen eine nähere Erklärung zu geben. Weiß er ja selbst nicht, wohin ihn sein Weg führen wird. Ihn leitet der vage Entschluß, das Leben eines wandernden Büßers zu führen, und das Verlangen, aus Liebe zu Gott Großtaten zu verrichten, möglichst noch größere, als die Heiligen sie vollbrachten.

Er kannte, wie er später selbst schreibt, noch nicht jenes Gespür für Gottes Willen und verstand nicht, was Demut, Liebe und Geduld eigentlich sind<sup>20</sup>. Den Kopf voll von Vorstellungen aus den Ritterromanen seiner Zeit kommt er zum Marienheiligtum auf dem Montserrat, wacht eine Nacht vor dem Gnadenbild, hängt seine Waffen dort auf und legt das sackleinen Gewand eines büßenden Pilgers an. Nach einer Generalbeichte, die sich über drei Tage hinzog, macht er sich auf den Weg, nimmt aber zunächst Aufenthalt in dem unweit gelegenen Manresa. Nicht Tage, sondern ein Jahr sollte er hier bleiben und den entscheidenden Durchbruch erfahren. Noch sucht er die Vollkommenheit in außerordentlichen und harten Bußübungen: Er fastet streng, geißelt sich dreimal am Tage und schläft auf harter Erde. Haare und Fingernägel schneidet er nicht und läßt auch sonst seinem Körper keine Pflege angedeihen.

All das schenkt ihm aber nicht die Ruhe der Seele. Im Gegenteil: Furchtbare Anfechtungen und Seelenkämpfe bringen ihn an den Rand der Verzweiflung. Dunkle Mächte wollen ihn bestimmen, seinem Leben ein Ende zu bereiten. Täglich betet Ignatius sieben Stunden, um der höllischen Anfechtung Herr zu werden. Zugleich befallen ihn hartnäckige Skrupeln wegen seiner Beichte; die Sünden der Vergangenheit lassen ihn nicht mehr los.

Endlich kommt es zur Unterscheidung der Geister. Er lernt, daß es gilt, sich selbst zu verleugnen, d. h. von sich, auch von seinen Sünden, abzusehen und auf den Herrn zu schauen. „Mit großer innerer Sicherheit war er nun entschlossen, nichts mehr aus dem vergangenen Leben zu

<sup>19</sup> Ebd. nr. 7.

<sup>20</sup> Ebd. nr. 14.



beichten.“<sup>21</sup> Er wird von Gott selbst in die Schule genommen und erfährt den großen mystischen Einbruch in sein Leben. Gleichzeitig gibt er die auffälligen Bußübungen auf, schneidet sich wieder Nägel und Haare, ißt Fleisch und schläft die festgesetzte Zeit.

Von diesem großen Gnadenerlebnis am Fluß Cardoner bei Manresa schreibt der Heilige in dem „Pilgerbericht“:

„Wie er nun so da saß, begannen die Augen seines Verstandes sich ihm zu eröffnen. Nicht als ob er irgendeine Erscheinung gesehen hätte, sondern es wurde ihm das Verständnis und die Erkenntnis vieler Dinge über das geistliche Leben sowohl wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen geschenkt. Dies war von einer so großen Erleuchtung begleitet, daß ihm alles in neuem Licht erschien. Und das, was er damals erkannte, läßt sich nicht in Einzelheiten darstellen, obgleich es derer sehr viele waren. Nur daß er eine große Klarheit in seinem Verstand empfing . . . Und es war ihm, als sei er ein anderer Mensch geworden und habe einen anderen Verstand erhalten, als er früher besaß“ (nr. 30).

Wenn Ignatius dieses mystische Erlebnis inhaltlich näher zu bestimmen versucht, dann charakterisiert er es als trinitarisches: Als Schau der allerheiligsten Dreifaltigkeit, die sich ihm im Gottmenschen Jesus Christus erschließt. Aber diese göttliche Majestät ist zugleich der Schöpfer Himmels und der Erde. Sie steht hinter allen Dingen und trägt sie. Ignatius schreibt von sich:

„Ein andermal stellte sich seinem Verstande dar — begleitet von großer geistlicher Freude — wie Gott die Welt erschaffen hatte. Das erschien ihm, wie wenn er etwas Hellglänzendes sähe, aus dem einige Strahlen ausgingen und woraus Gott das Licht erschuf“ (nr. 29).

So begegnet Ignatius dem dreifaltigen Gott, dem Schöpfer der Welt und Herrn der Geschichte, nicht nur im Gebet, sondern in aller Arbeit. Pater Hieronymus Nadal, ein Vertrauter des Heiligen, weist auf diesen inneren Zusammenhang zwischen der Dreifaltigkeitsmystik und dem „Gott finden in allen Dingen“ hin, wenn er im Anschluß an seinen Bericht über die trinitarische Gebetsgnade des Ignatius über eine weitere Gnade sagt:

„Sie ließ ihm Gott in allen Dingen und bei jedem Tun als gegenwärtig erkennen und war verbunden mit einem lebhaften Gefühl für die übernatürliche Wirklichkeit: beschaulich inmitten der Arbeit (simul in actione contemplativus), oder wie sein Leitspruch hieß: in allen Dingen Gott finden. Diese Gnade, die seine Seele erhellte, ward uns offenbar durch eine Art Leuchten, das von seinem Antlitz ausging, und durch die lichtvolle Sicherheit, mit der er in Christus handelte. Uns erfüllte es mit Bewunderung, unser Herz wurde bei seinem Anblick getröstet, und wir verspürten, wie etwas von dem Überfluß dieser Gnade auf uns überströmte.“<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Ebd. nr. 25.

<sup>22</sup> Mon. Nadal IV, 651 f.; Übersetz. nach Louis VERNY, In actione contemplativus — Beschaulich mitten in der Arbeit. Vom immerwährenden Gebet des tätigen Menschen. In: Geist und Leben 23 (1950) 458—470, S. 459; vgl. Coreth a. a. O. S. 82.



Das „Gott finden in allen Dingen“ hat also in Manresa seinen Ursprung und steht so im engsten Zusammenhang mit dem mystischen Bekehrungs-erlebnis des Ignatius. Wenn wir nun wissen, daß in Manresa die Exerzitionen, wenigstens in ihren Grundzügen, entstanden sind, werden wir auch in ihnen diesen Leitsatz erwarten. Es wäre nicht schwer, ihn dort inhaltlich nachzuweisen, besonders in so zentralen Abschnitten wie dem Fundament und der großen Schlußbetrachtung „Zur Erlangung der Liebe“. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß diese in dem folgenden vierten Punkt gipfelt: „Schauen, wie alles Gut und alle Gabe absteigt von oben, so wie auch meine beschränkte Kraft von der höchsten und unendlichen oben herab; und so auch (unsere) Gerechtigkeit, Güte, Frömmigkeit, Barmherzigkeit usf., wie von der Sonne absteigen die Strahlen, vom Quell die Wasser usf.“<sup>23</sup> Sind alle Dinge von Gott ausgegangen, dann müssen sie vom Menschen wieder in dienender Liebe zu Gott heimgebracht werden.

Nun könnte man sagen, dieses „Gott finden in allen Dingen“ ist die Frucht der sublimen Mystik eines großen Heiligen und deshalb uns Menschen des Alltages nicht ohne weiteres geschenkt. Vielleicht darf es von uns nicht einmal angestrebt werden, wenigstens zunächst nicht; vielleicht müssen wir erst in eine Grundschule der Vollkommenheit gehen.

Der Heilige selbst ist nicht der Meinung, daß es sich hier um eine ihm persönlich geschenkte und vorbehaltene Gnade handelt. Ruft er ja gerade die Anfänger, die Scholastiker, auf, „Gott in allen Dingen zu suchen“, und er hat keine pädagogischen Bedenken, ihnen die Abkürzung der Gebetszeiten nahezulegen, ja sie von ihnen zu fordern. Entsprechend waren die Gefährten des Heiligen der Meinung, daß auch für sie bereitstehe, was ihrem Stifter geschenkt wurde. Nadal fährt an der oben zitierten Stelle fort:

„Daher glauben wir, daß dieser Gnadenvorzug, den wir bei Ignatius wahrgenommen haben, der ganzen Gesellschaft gewährt worden ist: Wir haben das Vertrauen, daß die Gabe dieses Gebetes und dieser Beschauung uns alle in der Gesellschaft erwartet, und wir erklären mit Nachdruck, daß sie einen Teil unserer Berufung ausmacht.“

So haben die geistlichen Weisungen, die Ignatius in seinen Briefen an Scholastiker, denen das Studium nicht Zeit zu langem Gebet läßt, oder an Vielbeschäftigte, die unter der Last der Arbeit stöhnen und nach Beschaulichkeit verlangen, gibt, immer wieder dieses „Gott suchen in allen Dingen“, den Wandel in Gottes Gegenwart, zum Inhalt. Der Heilige schreibt z. B. an die Studierenden von Coimbra in Portugal am 7. 5. 1547:

„Wenn Ihnen das Studium auch nicht Zeit zu langem Beten läßt, so können Sie doch viel durch das Verlangen ausgleichen: indem Sie alles nur für den

<sup>23</sup> Exerzitionen nr. 237; Übersetz. nach Hans Urs v. Balthasar, 2. Aufl. Einsiedeln 1954.

Dienst Gottes tun, machen Sie aus allen ihren Übungen ein beständiges Gebet.<sup>24</sup>

Am 1. Juni 1551 läßt er durch seinen Sekretär Polanco dem Rektor des dortigen Kollegs mitteilen:

„Ich komme zu Gebet und Betrachtung: Wenn nicht infolge der ange-deuteten lästigen oder gefährlichen Versuchungen besondere Notwendigkeiten vorliegen, so finde ich ihn (Ignatius) mehr dafür geneigt, daß man in allen Dingen Gott zu finden trachte, als daß man viel zusammenhängende Zeit auf das Gebet verwende. Der Geist, den er in der Gesellschaft zu sehen wünscht, ist der, daß man soweit möglich nicht weniger Andacht bei jedem beliebigen Werk der Liebe und des Gehorsams finde, als in Gebet und Betrachtung; denn alles sollen wir aus Liebe zu Gott, unserem Herrn, und zu seinem Dienst tun. Und jeder soll mehr in der (Erfüllung dessen) was ihm aufgetragen ist, seine Befriedigung finden; denn dann kann er nicht zweifeln, daß er dem Willen Gottes unseres Herrn gleichförmig ist.“<sup>25</sup>

Am selben Tag schreibt Ignatius selbst an Pater Antonio Brandão in Coimbra:

„Über Ihre vorgeschriebenen geistlichen Übungen hinaus können Sie sich noch darin üben, die Gegenwart Gottes unseres Herrn in allen Dingen zu suchen, z. B. im Sprechen, Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Denken, überhaupt in allem, was Sie tun; ist ja doch Gottes Majestät in allen Dingen, durch seine Gegenwart, durch sein Wirken und Wesen. Diese Art zu ‚betrachten‘, bei der man Gott unseren Herrn in allem findet, ist leichter, als wenn wir uns zu geistlichen Stoffen mehr abstrakter Art erheben wollten, in die wir uns doch nur mit Mühe hineinversetzen können. Auch führt diese vortreffliche Übung große Gnadenheimsuchungen des Herrn herbei selbst bei nur kurzem Gebet und bereitet uns dafür vor. Ferner können sich die Scholastiker darin üben, Gott unserem Herrn oft ihre Studien und Mühen aufzuopfern, indem sie erwägen, daß sie dieselben ihm zuliebe auf sich nehmen und die persönlichen Neigungen zurückstellen, um einigermaßen seiner Majestät zu dienen und denen zu Hilfe zu kommen, für deren Leben Er selber in den Tod ging.“<sup>26</sup>

Dem Niederländer Pater Kaspar Barzäus, dem Stellvertreter des heiligen Franz Xaver in Indien, schreibt Ignatius:

„Da das dortige Klima noch weniger zu Betrachtungen geeignet ist als das hiesige, so ist um so weniger Grund, die Gebetszeit auszudehnen. Wohl aber können wir in unseren Arbeiten und Studien gelegentlich den Geist zu Gott erheben, und wenn wir alles auf den göttlichen Dienst hinlenken, so ist alles Gebet. Von dieser Überzeugung müssen alle in der Gesellschaft durchdrungen sein, weil ihnen die Betätigung der Liebe nicht die Zeit zu langem Beten läßt; sie haben deshalb keinen Grund zu glauben, hierin Gott weniger wohlgefällig zu sein, als wenn sie beten.“<sup>27</sup>

Schließlich sei noch der Trostbrief an Pater Manuel Godinho angeführt, der wegen der vielen Verwaltungsgeschäfte nicht zum Beten kam. Der Heilige schreibt:

„Die Verwaltung zeitlicher Angelegenheiten mag zwar einigermaßen eine zerstreue Beschäftigung scheinen und es auch sein; allein ich zweifle nicht,

<sup>24</sup> Geistliche Briefe S. 157.

<sup>25</sup> Ebd. S. 202.

<sup>26</sup> Ebd. S. 206.

<sup>27</sup> Ebd. S. 202 Anm. 1.

daß Ihre heilige Absicht und die Hinlenkung all Ihrer Arbeit auf Gottes Ehre dieselben zu etwas Geistlichem und seiner unendlichen Güte höchst Wohlgefalligen macht. Denn die Zerstreuungen, die man für Gottes größeren Dienst in Übereinstimmung mit seinem Willen nach der Weisung des Gehorsams auf sich nimmt, können nicht nur der Einigung und Sammlung beständiger Beschauung gleichwertig, sondern (Gott) noch wohlgefälliger sein, insofern sie aus einer noch feurigeren und stärkeren Liebe kommen.“<sup>28</sup>

Die je größere Liebe ist also entscheidend. Die Liebe ist ja nicht nur die höchste Tugend, sondern die Form aller Tugenden. Sie macht alle übrigen Tugenden, sei es die der Gottesverehrung oder irgendeine auf den Dienst an der Welt gerichtete Tugend, erst zur Tugend im übernatürlichen Sinne, d. h. verdienstlich. „Wenn ich mit Engelzungen redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle . . . Besäße ich dazu einen Glauben, um Berge zu versetzen, aber hätte nicht Liebe, so wäre ich nichts“ (1 Kor 13, 1. 2).

Nur die Gottesliebe, d. h. die Hingabe an Gott, die *familiaritas*, letzthin die Vereinigung mit ihm ist in sich verdienstlich. Alles übrige menschliche Tun, das Gebet wie irgendeine banale Verrichtung, bedarf der Formung durch die Liebe, ist ihrer aber auch fähig. So kann Ignatius sagen, daß jedes weltliche Tun, um der größeren Ehre Gottes willen getan, Gebet ist. Paulus: „Möget ihr essen oder trinken oder sonst etwas tun, alles tut zur Verherrlichung Gottes“ (1 Kor 10, 31).

Liegt hier die theologische Begründung des „Gott suchen in allen Dingen“, dann wird auch hier die Gefahr deutlich, der es unterliegt. Wir haben gesehen: jede natürlich gute, dabei noch so unscheinbare und äußerliche Tat ist der Formung durch die Liebe fähig, kann damit übernatürlichen Wert bekommen. Es kommt also letzthin nicht darauf an, was ich tue, sondern ob ich es in der rechten Absicht, bzw. zur Ehre Gottes, d. h. in der Liebe, tue. Die Liebe ist aber nicht greifbar, am Äußeren nicht ablesbar. Der Apostel sagt ja: „Wenn ich all meinen Besitz an die Armen austeilte und meinen Leib hingäbe zum Verbrennen, hätte aber die Liebe nicht, es nützte mir nichts“ (1 Kor 13, 3). Alles Tun des Menschen ist damit zweideutig. Zwei Handlungen, die nach außen hin als die gleichen erscheinen, können ganz verschiedenen Charakter haben. Die eine kann mir zum Heile sein, die andere meinem Heil im Wege stehen. Ich kann in die Kirche gehen, um Gott zu dienen, aber auch, um von den Menschen gesehen zu werden, d. h. aus Eigenliebe. Selbst Satan kann sich in die Gestalt des Engels des Lichtes kleiden. So kann sich auch hinter dem Leitwort: Gott suchen in allen Dingen, meine Verkehrtheit, meine Weltverfallenheit und meine Selbstherrlichkeit verstecken.

Welche Sicherungen gibt es da? Was kann ich tun, um wirklich im Dienst an der Welt Gott zu finden und nicht der Welt zu verfallen?

<sup>28</sup> Ebd. S. 209.

Ignatius gibt uns eine Reihe Hilfen an. Wollen wir uns seinen Leitspruch: Gott suchen in allen Dingen, zu eigen machen, dann dürfen wir auch diesen seinen geistlichen Rat nicht überhören.

1. Um Gott finden zu können, muß ich mich aus meiner Selbstbefangenheit herausrufen lassen, muß aus mir heraustreten, mich in Liebe auf Gott hin selbst überschreiten. Ich muß von mir absehen, d. h. mich selbst verleugnen, und muß mich loslassen, mich an den Herrn verlieren, meine Lebensmitte nicht in mir, sondern in Ihm suchen, d. h. mich abtöten. *Abtötung und Selbstverleugnung* sind so für Ignatius die Grundlage des geistlichen Lebens. Diese vorausgesetzt, bedarf es nicht der langen Gebetszeiten<sup>29</sup>. Nicht von ihnen, sondern von dem Maße, wie wir aus uns herausschreiten, ja aus uns herausspringen, hängt unsere Vollkommenheit ab. „Es bedenke ein jeder, daß er in allen Dingen des Geistes soweit gefördert werden wird, als er herausspringt aus seiner Eigenliebe, seinem Eigenwillen und seinem Eigennutz.“<sup>30</sup>

In einem Brief an Franz v. Borja ist dieses Aus-sich-heraustreten in direktem Zusammenhang gesehen mit dem „Gott finden in allen Dingen“. Es heißt dort:

„Denn wenn Menschen sozusagen aus sich selbst ausgehen, um ganz in ihren Schöpfer und Herrn einzugehen, so werden sie in heiligem Trost und steter Sammlung inne, wie unser ewiges Gut in allem wohnt, was da geschaffen ist, durch sein unendliches Sein und Wirken allem Dasein und Erhaltung schenkend.“<sup>31</sup>

2. Zweitens ist das ausdrückliche Gebet gefordert; sonst wird das „Gott suchen in allen Dingen“ zu einer gefährlichen Illusion. Sicher soll mein ganzes Leben und Tun Gebet sein. Es muß aber immer wieder ausdrücklich und bewußt gesetzt werden, was dauernd wirksam sein soll. So ist das Gebet nicht isoliert vom übrigen Tagewerk, sondern steht repräsentativ für den ganzen Tag und die Nacht. Die Arbeit wiederum ist keine Unterbrechung des Gebetes, sondern nur eine andere Weise des Betens. Was den Tag über das Leben des Christen ausmacht, daß er nämlich durch Christus im Heiligen Geist auf den Vater zugeht, wird in den kürzeren Gebetszeiten deutlich und bewußt.

3. Von der herrlichen Möglichkeit und der Gefahr des „Gott suchen in allen Dingen“ her wird auch verständlich, weshalb bei Ignatius die Unterscheidung der Geister und die Wahl eine so wichtige

<sup>29</sup> Memoriale L. Gonzáles da Cámara, 2. III. 1555: *el Padre dixo, que nunca le mumudarian de bastar una hora a los estudiantes, presupuesta la mortificación y abnegación, la qual hace que fácilmente en un quarto de hora haga más oración, que otro no mortificado en dos horas;... y así el Padre, todo el fundamento ponía en la mortificación y abnegación de voluntad* (Mon. Ign. IV, 1, Rom 1943, S. 677).

<sup>30</sup> Exerzitien nr. 189.

<sup>31</sup> Geistliche Briefe S. 124.



Rolle spielen. Die Exerzitien haben letztthin das eine Ziel, daß der Mensch die rechte Wahl trifft, d. h. den Willen Gottes in bezug auf seine Person und Situation erkennt und sich einübt in den erkannten Gotteswillen.

Wenn ich Gott in allen Dingen finden kann, wenn alle Werke, soweit sie nicht schlecht sind, zur Verherrlichung Gottes dienen können, dann bleibt mir zu überlegen, was zur größeren Ehre Gottes gereicht. Diese Entscheidung kann nicht abstrakt gefällt werden. Denn das überhaupt Bessere ist nicht für alle das Bessere, ja braucht für mich nicht einmal gut zu sein. Ist der Ordensstand mehr zu Gottes Ehre als die Ehe, dann kann für mich aber doch diese das Bessere sein und ich in ihr Gott mehr verherrlichen. Die von Ignatius geforderte Indifferenz bedeutet ja nicht, keine Unterschiede kennen und fühlen, sondern den Mut und die Bereitschaft, unter den vielen möglichen Wegen zu Gott den zu wählen, den Gott mir bestimmt hat, auch wenn er der weniger angenehme oder gar weniger vollkommene ist. Ich muß also in der Wahl den mich betreffenden Gotteswillen ergreifen, zu dieser Wahl aber auch innerlich ausgerüstet sein.

4. Schließlich bedingt die Lebenshaltung des „Gott suchen in allen Dingen“ einen wachen und entschiedenen Gehorsam. Denn Gott dienen in der Welt bedeutet eine Vielfalt von Aufgaben, die in sich zweideutig sind. Zwar soll ich mir in der Wahl über Gottes Willen klar werden, aber es bleibt die Gefahr der Selbsttäuschung und Illusion. Äußere Regeln werden der Vielfalt des praktischen Lebens nicht gerecht. So verstehen wir, daß der Heilige, der der Individualität des einzelnen so weiten Raum gibt und seinen Söhnen im Interesse der apostolischen Aufgabe eine bis dahin nicht gekannte Freizügigkeit gestattet, so stark den Gehorsam betont und darin das eigentümliche Kennzeichen der Gesellschaft erblickt.

Polanco schreibt:

„Außerdem betonte unser hochwürdigster Vater, wie hoch man den Gehorsam einschätzen soll. Wie ein Heiliger besondere Vorzüge vor einem anderen hat und ein Orden gegenüber einem anderen, so ist es sein Wunsch, daß es in der Gesellschaft einen Vorzug gäbe, worin sie allen anderen frommen Genossenschaften (zumindest) gleichkäme . . . Und unser hochwürdigster Vater will, daß dieser unser Vorzug der Gehorsam sei.“<sup>32</sup>

Man wird der Bedeutung des Gehorsams in Lehre und Werk des Ignatius nicht gerecht, wenn man ihn nur unter dem Gesichtspunkt der militärischen Disziplin und strategischen Schlagkraft der Gesellschaft Jesu sieht. Der Gehorsam ist begründet vom religiösen, ja mystischen Ansatz des Heiligen her. Wenn „das asketische Tantum-Quantum“ des Ignatius lautet, daß ich um so mehr im geistlichen Leben gefördert werde, als ich herausspringe aus meiner Eigenliebe, meinem Eigenwillen und

<sup>32</sup> Ebd. S. 207; vgl. ebd. S. 244 f.



Eigennutz, dann ist es eben der Gehorsam, der mich heraufruft aus der Enge meines Ichs. Beim Christen kann es ja nicht gehen um ein existentielles Springen ins Nichts, sondern immer nur um ein „Eingehen und sich Weggeben in ein Größeres als wir selbst“<sup>33</sup>; das ist der dreifaltige Gott, der für mich konkret wird, gleichsam Leib bekommt, in der Kirche.

In einem Brieffragment schreibt der Heilige unmittelbar vor seinem Tode:

„Die Kirche ist die Gemeinschaft der gläubigen Christen, erleuchtet und geleitet von Gott unserem Herrn. Darum müssen wir uns stets davon überzeugt halten, daß der gleiche Herr, der uns die Zehn Gebote gegeben hat, auch der oberste Gesetzgeber jener Gebote ist, die von der Kirche ausgehen, damit wir in dienstwilligem Gehorsam gegen seine göttliche Majestät sicherer das Heil unserer Seele wirken.“<sup>34</sup>

Dienstwilliger Gehorsam gegen seine göttliche Majestät, kann Ignatius seine Art besser zum Ausdruck bringen? Dienstwilliger Gehorsam aber nicht nur im unmittelbaren Gottesdienst, sondern vor allem im apostolischen Dienst an der Welt. Gott in allen Dingen suchen, in jedem Dienst mit ihm verbunden sein, *contemplativus in actione*. Auf diesem Wege hat Ignatius das Heiligenideal mitheraufgeführt, das Selbstheiligung und Apostolat innerlichst zu verbinden weiß.

Dabei ist Apostolat weit zu fassen. Wie zur Zeit des Ignatius ein Fürst, der sein Land recht regierte, so ist heute ein Unternehmer, der in seinem Betriebe die soziale Gerechtigkeit und die christliche Solidarität verwirklicht, eminent apostolisch tätig. Sicher aber ein Politiker, der einen Krieg verhütet oder der Sozialreform den Weg bereitet.

Sein Heil wirken, indem man um das des anderen bemüht ist, oder wie Paul Claudel zu Beginn des „Seidenen Schuhs“ den Jesuitenpater sagen läßt: „Zu denen gehören, die sich nicht anders retten können, als indem sie das ganze Gewimmel miterlösen, das, in ihrem Gefolge, durch sie Gestalt gewinnt.“

„Gott in allen Dingen suchen“, inmitten der Tätigkeit beschaulich, d. h. mit Gott verbunden sein, ist das nicht die Botschaft, die unsere Zeit braucht? Es hat keinen Sinn, schafft jedenfalls keine Besserung, wenn wir den Aktivismus unserer Tage geißeln. Es ist auch nicht damit getan, daß wir für uns persönlich einen Raum zur Kultivierung der Persönlichkeit aussparen.

Wenn die meisten Menschen zu einem tätigen Leben berufen sind, dann sind sie auch in ihm zur Vollkommenheit berufen. Das bedeutet aber Berufung zur Gottverbundenheit in der Tätigkeit, und es stellt sich wie für Friedrich v. Hügel die Frage: Wie werde ich heilig nicht nur in

<sup>33</sup> Ebd. S. 336.

<sup>34</sup> Ebd. S. 338; vgl. Exerzitien nr. 365.

der Welt, in der Ehe, in der Hingabe an die Dinge und die Wissenschaften, sondern durch sie?<sup>35</sup>

Dabei haben wir eine Welt zu meistern, ja zu überwinden, die ungleich vielfältiger, größer und gefährlicher ist als die früherer Geschlechter. Das können wir uns nur zutrauen, weil der *Deus semper maior*, der Unendliche über der endlosen Ausdehnung und Masse, im Kleinsten zu finden ist. Denn:

„Nicht eingegrenzt werden vom Größten,  
dennoch einbeschlossen bleiben im Kleinsten,  
das ist göttlich.“<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Vgl. Maria Schlüter-Hermkes/Georg Karl Frank, *Gottesliebe und Weltverantwortung*, Würzburg 1956, S. 13.

<sup>36</sup> *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est*, diese Sentenz hielt Hölderlin für die „Grabschrift des Loyola“ und setzte sie seinem *Hyperion* als Leitsatz voraus. Sie stammt aus dem „*Imago primi saeculi Societatis Jesu*“ (Antwerpen 1640), einem Prachtwerk zum Lobe der ersten 100 Jahre der Gesellschaft Jesu, und kommt dort in einem Gedicht mit dem Titel „*Elogium sepulcrale Sancti Ignatii*“ vor. Vgl. Hugo Rahner, *Die Grabschrift des Loyola*, in: *Stimmen der Zeit* 139 (1946/47) 321–337.

# Die Funktion der Theologie in der Kirche

Von Prof. Anton Antweiler, Münster

τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ θεοῦ πάντα  
ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.

1 Kor 2 10

faciam rem non difficilem, causam  
deorum agam. Seneca prov. 1 1.

## I. Einleitung

1. Von der Funktion der Theologie soll gesprochen werden, nicht von ihrem Begriff, ihrem Wesen, ihrer Leistung, ihrer Geltung, ihrer Aufgabe.

*Fungi* heißt tun, verrichten, sich entledigen, genügen. Das Wort bezeichnet also nicht nur dies, daß etwas geschieht, sondern dies, daß das Geschehen in bestimmter Weise ablaufen soll. Entsprechend heißt *functio*: das Tun, die Verrichtung, Dienstleistung, Amtsobliegenheit, Erlegung von Abgaben, Geltung, der Wert.

Aus diesem Wort ist das Fremdwort Funktion gebildet, das aber eine noch weitere Bedeutung hat als das lateinische Grundwort. Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Funktion sollen zwei ausgeschieden werden: die eine im Sinn von Abhängigkeit — die Länge des Metallstabes ist eine Funktion der Temperatur —, die andere im Sinne von Zuordnungsvorschrift —  $y$  ist eine Funktion, von  $x$ , etwa in  $y = 3x + 4$ . Funktion soll vielmehr verstanden werden im Sinne von Rolle, einer Tätigkeit also, die gewissen Normen untersteht, so wie man von der Funktion etwa des Bundespräsidenten sprechen kann. Die Normen werden sowohl aus der Vergangenheit als auch aus der Zukunft entnommen. Im ersten Fall handelt es sich um die Leistung, die vollbracht wurde, im zweiten Fall um eine Aufgabe, deren Erfüllung erwartet wird und die ihrerseits von einer Zielvorstellung abhängt und an ihr gemessen wird. Verbindet man beides miteinander, dann ergibt sich der Wert, die Würde, die Geltung der Tätigkeit, um die es sich handelt.

2. Theologie ist, allgemein, begriffene Religion. Sie ist die Begegnung des Menschlichen mit dem Göttlichen auf dem Felde der Vernunft. Will man den Eindruck vermeiden, als wären göttliche und menschliche Vernunft ebenbürtig, so kann man sagen: Theologie ist die göttliche Schau der Wirklichkeit, herabgemindert auf die Fassungskraft des Menschen. Solcherart Theologie gibt es im Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam.

Versteht man aber Theologie im katholischen Sinn, so wie es in diesem Aufsatz beabsichtigt ist, dann kann man von einer dreifachen Theologie

sprechen, der *theologia divina, liturgica, humana*. Die *theologia divina* ist die von Gott gedachte, erkannte und ausgesprochene, darum seiende Wirklichkeit. Was Gott als seien denkt, ist auch seiend. Für Gott ist der Gegenstand Seines Erkennens weder außerhalb Seiner noch unabhängig von Ihm, obwohl nicht Bestandteil Seines Wesens. Die *theologia liturgica* ist die durch Christus ermöglichte Teilhabe an dieser Wirklichkeit in der Kirchenfrömmigkeit, sowohl seinsmäßig durch die Natur und Gnade, als auch erkenntnismäßig durch die Erkenntnis und Offenbarung. In ihr gibt es die zweifache Spaltung zwischen Natur und Übernatur sowie zwischen Erkennen und Gegenstand. Nicht aber stehen diese Glieder je gegeneinander, sondern durchdringen einander. Sein und Denken gehören zusammen, so zwar, daß das Sein überwiegt und dem Denken zuvorliegt, umgekehrt also wie bei der *theologia divina*, wo es das Sein deswegen gibt, weil Gott es denkt. Die *theologia humana* endlich ist der erkenntnismäßige Besitz an der *theologia divina*, vermittelt durch die *theologia liturgica*. Für die *theologia humana* gilt der Grundsatz: *lex orandi lex credendi*. Was der Begnadete erfährt, das ist Inhalt des Glaubens, und dieser Inhalt des Glaubens ist Gegenstand des Denkens. Die *theologia humana* bezeichnet also dasjenige an Erkenntnis, was im Raum der Offenbarung durch Jesus Christus dem Menschen zugänglich ist. Daß die *theologia humana* mit der *theologia naturalis* verwechselt werden kann, ist dadurch ausgeschlossen, daß die gekennzeichnete *theologia humana* auf die Offenbarung durch Christus angewiesen ist, die ihr durch die Kirche zugänglich gemacht wird. Ihr ist also die Offenbarung vorgegeben und nach ihr hat sich das theologische Erkennen zu richten.

3. Wenn also die Funktion der Theologie gekennzeichnet werden soll, so ist zu zeigen, was die Theologie tut, was sie tun soll und was sie gilt. Das läßt sich zeigen, wenn man sieht, daß die Theologie sammelt, ordnet, klärt und vorbereitet.

## II. Sammeln

Die Theologie ist deswegen darauf angewiesen, ihren Gegenstand zu sammeln, weil sie ihn weder eigenmächtig festsetzen noch gedanklich ableiten kann. Sie ist auf Erfahrung angewiesen, die als natürlich und übernatürlich unterschieden wird.

1. Die religiöse Erfahrung ist in Erfahrung überhaupt eingebettet. Was aber zur Erfahrung überhaupt gehört, kann nur dadurch festgestellt werden, daß man sammelt, was immer sich als zugänglich erweist. Dieser Bereich ist sehr groß und nur mühsam zu erforschen. Ihm gehört die Frage an, wie alt das Weltall ist, innerhalb dessen wir uns vorfinden; oder wie alt die Erde ist, auf der wir leben, welche Gestalt sie hat, wie groß sie ist, woraus sie besteht; oder seit wann es Menschen gibt, unter welchen Bedingungen sie leben können, ob sie im Laufe der Jahrtausende immer

gleich ausgesehen haben, wie lang ihre mögliche Lebensdauer ist, was man unter Gesundheit oder Krankheit zu verstehen hat. Ebenso gehören dahin die Naturgesetze, ihr Inhalt, ihre Reichweite, ihre Anzahl, ihre Verknüpfung miteinander. Ihnen entsprechen die Grundgesetze des Lebens, die Bedingungen zu seiner Entstehung und Auslöschung, besonders die Grundgesetze des menschlichen Lebens, die physiologischen, psychologischen und soziologischen. Dazu sind auch die Fragen nach einer möglichen Entwicklung zu rechnen, sowie die nach dem Ablauf dieser Entwicklung.

2. In diese allgemeine Erfahrung ist die religiöse eingebettet. Noch weniger als jene ist diese ableitbar. So wie in der Natur die Dinge mit ihren Eigenschaften und Beziehungen einfach dastehen, so auch ist es mit den Tatsachen, die zur Übernatur gehören. Sie sind da, mit allen Eigenschaften und Beziehungen, die sie kennzeichnen. Sie werden durch die Kirche, als den fortlebenden Christus, hingestellt und bezeichnet. Die Geburt Christi, die entscheidenden Ereignisse Seines Lebens, die Gründung und Eigenart der Kirche, die übernatürliche Wirklichkeit — alles das ist nur vermöge der Kirche zugänglich. Ihr wiederum ist das alles durch Offenbarung gegeben, die mündlich oder schriftlich ist.

Die Theologie hat im Dienste der Kirche festzustellen, was zur Offenbarung gehört. Das sind vor allem die Glaubensquellen im engeren Sinn, die Schrift und Überlieferung. Diejenigen Bücher, die zur Heiligen Schrift gehören, sind nicht von vornherein als solche gekennzeichnet und als Sammlung zusammengefaßt gewesen, sie mußten vielmehr in langer Arbeit als solche erkannt werden. Die Überlieferung ist zwar zunächst mündlich. Aber auch sie ist bald in Büchern festgehalten worden, und es ist immer wieder zu entscheiden, ob ein Buch als zur Überlieferung gehörig anerkannt werden kann oder nicht.

Das alles ist vorerst eine Sache des Sammelns. Dann aber ist auch alles dasjenige zu sammeln, und zwar nach sachlichen Gesichtspunkten, was in den Schriften und in der mündlichen Weitergabe jeweils enthalten ist, an Aussagen etwa über Gott, Christus, Kirche, Gnade. Zu sammeln sind auch alle diejenigen Tatsachen, die für die Kirche belangvoll sind, die Ausbreitung des Glaubens, die Gründe, welche der Ausbreitung förderlich oder hinderlich gewesen sind, und Leben und Tätigkeit derer, die im durchschnittlichen oder hervorragenden Ausmaß an der Ausbreitung der Kirche beteiligt waren oder sind.

3. Schon dieses Sammeln ist eine wissenschaftliche Leistung und die Vorstufe zu weiterer Durchdringung. Damit hat denn auch die Theologie begonnen. Die Väterliteratur des Altertums und die Katenen sowie die Sentenzenliteratur des Mittelalters stehen auf dieser Stufe. Wenn alles das, was zusammengestellt wurde, auch in etwa geordnet aneinandergereiht wurde, so doch nicht in dem Maße, daß im heutigen Sinne von einzelnen Disziplinen gesprochen werden kann.



### III. Das Ordnen

Sobald der angesammelte Stoff eine gewisse Menge erreicht hat, und sobald es nicht mehr genügt, mehr oder weniger willkürlich das Gesammelte aufzureihen, sobald also mehr Übersicht und Einsicht verlangt wird, ergibt es sich, daß der Stoff geordnet werden muß. Das geschieht sowohl nach Gebieten als auch nach Sachgewicht.

1. Die erste Aufgabe des Ordnen ist das Ausscheiden. Zwar sollte die Theologie, wie ursprünglich die Philosophie, sich auf die gesamte, zugängliche Erfahrung stützen, weil alles, was ist und geschieht, von Gott spricht. Da das aber die mögliche Leistung des Theologen und aller Theologen übersteigt, ist es notwendig, alles dasjenige auszuschneiden, was anderer als theologischer Betrachtung überlassen werden kann. Um so klarer muß und kann der eigentliche Gegenstand der Theologie herausgearbeitet werden: der Gott der Natur und der Offenbarung. Von der Natur, als dem ersten und unentbehrlichen Zeugen Gottes, wird nur eine Eigenschaft betrachtet: ihre Gottbezogenheit. Diese ist vielfach: die Natur ist von Gott geschaffen, von Ihm erfüllt, auf Ihn hingerichtet und von Ihm gerichtet. Alle anderen Eigenschaften der Natur werden von anderen Wissenschaften untersucht. Worin das aber besteht und woran es erkennbar ist, daß die Natur von Gott erschaffen, von Ihm erfüllt, auf Ihn hingerichtet und von Ihm gerichtet ist, das läßt sich nicht ein für alle Mal festlegen, sondern hängt davon ab, wie weit die Natur als unabhängig von diesen Gesichtspunkten erkannt werden kann, und wechselt damit, wie weit und wie tief jeweils die außertheologische Erkenntnis vorgedrungen ist.

2. Auch dasjenige Gebiet, das unstreitig der Theologie zugehört, kann nicht insgesamt überblickt werden, sondern muß unterteilt werden, um den Stoff übersichtlich und durchschaubar zu machen.

Die Aszetik und Mystik befaßt sich mit den Erfahrungen des religiösen Lebens in seinen vielfältigen Formen und Schichten, Mitteln und Zielen. Die Textkritik untersucht, welches der ursprüngliche Text der heiligen Schriften ist, und die Exegese bemüht sich darum, aus den möglichen Auslegungen die richtige herauszusuchen.

Der Kirchengeschichte gehören diejenigen Disziplinen an, die sich darum bemühen, das Werden der Kirche aufzuhellen: wie, wann, wohin, wodurch sie sich ausgebreitet hat oder warum sie wieder geschrumpft ist; wie sie aufgebaut war, räumlich und rangmäßig gegliedert; welche Künste sie aufgenommen, gefördert, abgelehnt hat; wie man sich gekleidet und angedet hat; aus welchen Schichten, geistig, wirtschaftlich, politisch, sie sich zusammengesetzt hat und noch zusammensetzt; welcher Art die Frömmigkeit gewesen ist und in welchen Formen sie sich ausgedrückt hat; welches ihre Lehre ist, wie sie allmählich formuliert wurde, als Auffassung der Gläubigen, der Theologen, der amtlichen Kirche.

Um die Ordnung der Kirche im engeren Sinn, als einer feststellbaren

und erzwingbaren, kümmert sich das Kirchenrecht. Dazu gehört auch, darzustellen, wie sich diese Ordnung gebildet, gewandelt, gefestigt hat; welches ihre Bestandteile sind, die als veränderlich und die als unveränderlich angesehen werden müssen.

Die Lehre der Kirche wird wiederum nicht insgesamt vorgelegt, sondern gesondert als Lehre von Gott, Christus, von der Kirche, je mit reicher Unterteilung.

Eine besonders dringliche Aufgabe der ordnenden Theologie ist es, jeweils den Zusammenhang mit den Quellen aufzuzeigen, also darzutun, daß eine Lehre zu dem Gut gehört, das im strengen Sinn als katholisch anzusehen ist. Zu diesem Bemühen gehört es auch, zu zeigen, daß jeder Teil auf das Ganze bezogen ist, darauf, daß Gott nur einer und unendlich und letztlich unerkennbar ist; darauf, daß Gott in der Welt und die Welt in Gott ist, auf andere Weise, als die göttlichen Personen im göttlichen Wesen sind.

3. Auch das hat die Theologie zu bedenken, daß, wenn sie vieles aus ihrem Gebiet ausscheidet, sie doch die Beziehung dazu nicht verlieren darf.

Sofern es sich um die systematische Darlegung und besonders die Begründung der Theologie handelt, zeigt die Fundamentaltheologie, wie sehr der katholische Glaube in der Natur des Menschen gegründet ist, besonders in seinem Verlangen nach Begründbarkeit, in dem Umfang, welcher durch das Geheimnis Gottes, der Offenbarung, der Gnade und durch die Geheimnisse der Natur und des Seelenlebens gegeben ist und nie endgültig abgesteckt werden kann.

Wenn es sich dagegen darum handelt, das Einzigartige des katholischen Glaubens darzutun, sofern er sich im Empirischen bekundet, obliegt es der vergleichenden Religionswissenschaft, die anderen möglichen Formen der Frömmigkeit, ihres Ausdrucks und ihrer Vergesellschaftung darzustellen. Gerade die verschiedenen Arten der Vergesellschaftung legen es nahe, sich mit der Gesellschaft überhaupt zu befassen, damit, wodurch sie entsteht, besteht, vergeht; was ihr, gegenüber dem Einzelmenschen, eigentümlich ist; inwieweit sich in ihr religiöse Kräfte auswirken, lebendig sein können oder gehemmt werden, insbesondere, ob vom Religiösen her darauf eingewirkt werden kann, ob und wie sich Gesellschaft bildet.

4. Wie man die einzelnen Zweige der Theologie bezeichnet und gegenseitig abgrenzt, ist nur in etwa durch die Sache gegeben und mehr dadurch bestimmt, wieviel an empirischem Stoff greifbar und der spekulativen Durchdringung zugänglich ist. So sind sie fließend zwischen Dogmatik, Moral, Aszetik und Mystik; zwischen Kirchenrecht, Kirchengeschichte und Dogmengeschichte; zwischen Fundamentaltheologie, Soziologie und Moral.

#### IV. Klären

Wer immer spricht, benutzt Begriffe. Bemerkenswert aber ist, daß der Mensch spricht, ehe er weiß, daß er spricht, ehe er weiß, was Sprechen ist, ehe er weiß, was Begriffe sind und leisten können. Sachlich sollte das als erstes überlegt werden; tatsächlich geschieht es erst spät. Dem entspricht in der Religion, daß der Mensch eher gläubig ist, als daß er theologisch denkt. Auch für die Theologie gilt, wie für die anderen Wissenschaften, daß man zuerst mit grundlegenden Begriffen arbeitet, ehe sie geklärt worden sind. Erkennt man aber, daß es nicht angeht, mit undurchdachten Begriffen zu arbeiten, so setzt eben bei diesen die Arbeit ein: man will wissen, was bei einem bestimmten Wort gemeint ist, und das eben ist der Begriff, der durch dieses Wort ausgedrückt wird und mitteilbar ist. Wenn das geklärt ist, so handelt es sich ausschließlich darum, zu sehen, wie die Begriffe benutzt werden, um die Theologie nach außen hin abzugrenzen und nach innen hin aufzubauen.

1. Wie schwer die Aufgabe ist, hat Bonaventura gekennzeichnet: *si ergo, quod credimus, oportuit significare, opportune inventa sunt nomina in divinis, immo a Deo nobis manifestata*<sup>1</sup>. Zweifaches ist damit gesagt: die Bezeichnungen sind mehr oder weniger willkürlich; und: sie müssen durch Offenbarung angeregt und nahegelegt werden.

Damit ist die entscheidende Schwierigkeit ausgesprochen: das, was die Begriffe sagen sollen, ist dem schlichten Erleben des Frommen zugänglich und einleuchtend, dem natürlichen Denken aber unzugänglich und dunkel. Dahin gehören Begriffe wie Gott, Ewigkeit, Trinität, Gnade, Sünde, Erlösung, Mittler, Heiligkeit. Um das klären zu können, muß man von zugänglichen Begriffen ausgehen und sie so umgestalten, daß sie besagen, was sie im Theologischen besagen sollen.

Hingewiesen sei auf die Begriffe, die zur Kennzeichnung der Trinitätslehre heute geläufig sind, aber Jahrhunderte hindurch umstritten waren, ehe sich eine gemeinsame Auffassung durchsetzen konnte. Es handelt sich um die Begriffe *οὐσία*, *ὑπόστασις* und *πρόσωπον*, zunächst nach dem, was sie im Griechischen bedeuteten, sodann nach dem, wie sie in das Lateinische übersetzt werden könnten. Besonders deutlich wird an diesem Beispiel auch, daß die Theologie keineswegs mit den Wörtern und Begriffen aus dem religiösen und geoffenbarten Bereich auskommen kann, daß sie vielmehr von anderswoher Begriffe nehmen und umändern muß. Dieses letztere hat in dem Fall der Trinitätslehre mehr Bedenken hervorgerufen und Kämpfe verursacht, als die Festlegung der genannten Begriffe.

Andere Beispiele sind die Begriffe Schrift, Überlieferung, Offenbarung, Inspiration. Zwar steht der Umfang dessen fest, was zur Schrift gehört; was aber in ihr als offenbart und inspiriert anzusehen ist, steht nicht in

<sup>1</sup> sent. 1 dist. 5 art. 1 qu. 1.

jedem einzelnen Fall fest. Auch Umfang, Inhalt und Weise der Überlieferung werden stets neu bestimmt. Manches auch, was als geoffenbart angesehen wurde, etwa der Verlauf der Erschaffung oder das Alter des Menschengeschlechtes, erweist sich als nicht zur Offenbarung im engeren Sinne gehörig.

2. Die Klärung nach außen hin ist notwendig, um die Theologie sauber abzugrenzen, um sich ihrer Eigenart zu vergewissern und aus beidem die innere Spannung der Theologie, als Zeichen des Lebens, zu gewinnen.

Nur dann, wenn die Theologie von etwas anderem spricht als die anderen Wissenschaften, kann sie als besondere Wissenschaft bestehen. Nur dann, wenn die katholische Theologie etwas anderes abhandelt, als die natürliche Theologie, kann sie eine Sonderstellung beanspruchen. Im ersten Fall etwa handelt die Theologie von der Natur und dem Menschen, nicht aber nach allem, was von ihnen wissenswert ist, sondern nach dem, daß sie von Gott erschaffen, erfüllt, auf Ihn ausgerichtet sind und von Ihm gerichtet werden. Im zweiten Fall handelt die katholische Theologie nicht von Göttern, Gottheiten und Gott, sondern von dem Gott, der durch Christus geoffenbart wurde und als der Dreieinige geglaubt wird. In beiden Fällen aber ist die katholische Theologie auch auf das angewiesen, was die anderen Wissenschaften erarbeiten.

Mit dieser Absonderung ist verbunden die Vergewisserung der Eigenart. Welcher Art sie ist, hat Newman treffend ausgedrückt. „Das Christentum ist Glaube, der Glaube verlangt eine Lehre, die Lehre Lehrsätze, Lehrsätze Ja oder Nein, Ja oder Nein Auseinandersetzungen. ‚Streit‘ ist also der natürliche Begleiter des Christentums, und man kann ohne Auseinandersetzungen kein Christentum haben<sup>2</sup>.“ Keineswegs will Newman damit sagen, daß das Christentum aus Streit bestünde; keiner mehr als er kann für den Frieden sein. Wohl aber will Newman sagen, daß, was Christentum ist, nur erkaufte werden kann, wenn man sich seiner Eigenart dadurch vergewissert, daß man erkennt, was es nicht ist, und dadurch, was es ist.

Absonderung soll also nicht heißen, daß die Theologie sich in sich zurückzieht und alles, was nicht sie selbst ist, als nicht vorhanden betrachtet. Das Gegenteil ist notwendig: dadurch, daß sie um sich blickt, erkennt sie immer mehr das ihr Eigentümliche und erkennt sie immer neue Aufgaben. Die Spannung des Gegensatzes ist auch ihr lebensnotwendig.

Die Klärung ist nach außen hin notwendig. Sie erweist sich aber auch als förderlich, nämlich durch Anregung, Bewahrung und Zwang.

Anregend wirkt es, wenn an die Theologie Fragen gestellt werden, die sie veranlassen, sich auf sich selbst zu besinnen. Die Kanon- und Dogmen-

<sup>2</sup> Werke 3 142.



geschichte bietet viele Beispiele dafür. Das ist darin begründet, daß dem Glauben die Unruhe des Denken-müssens fehlt, daß der Glaube näher dem ruhevollen Schauen als dem unruhigen Schließen, Beziehen und Zergliedern steht, daß also die *theologia humana*, als Tätigkeit, die Grenzen menschlichen Denkens nicht zu übersteigen vermag.

Bewahrt wird die Theologie dadurch, daß jede außertheologische Erkenntnis vor einer innertheologischen Dummheit behütet. Belegt sei dies mit zwei Beispielen. Das eine betrifft die Frage nach dem Alter der Welt oder einfacher nach dem Alter der Erde. Die Offenbarung bietet keine Handhabe, diese Frage zu beantworten, und alle Zahlen in der heiligen Schrift sind nicht dazu mitgeteilt, diese Frage nach dem Alter der Erde zu lösen. Das andere Beispiel bezieht sich darauf, inwieweit es möglich ist, Gott aus der Natur zu beweisen. Daß es möglich ist, kann nicht bestritten werden; zu oft und eindringlich spricht die heilige Schrift davon, daß die Natur Gottes Spur, Stimme und Gleichnis ist. Wie das aber im einzelnen gezeigt werden kann, darüber gibt die Offenbarung keine Auskunft. Die Theologie ist vielmehr in dieser Hinsicht auf das angewiesen, was die Naturwissenschaft sagt.

Der dritte Dienst der Förderung besteht in dem Zwang, den Zusammenhang mit den Quellen aufzuweisen. Schon zur Aufgabe des Ordnen gehört es, diesen Zusammenhang darzutun. Das aber ist leichter, weil innerhalb des Theologischen die Offenbarung anerkannt und zugestanden wird. Jetzt aber handelt es sich darum, den Zusammenhang mit den Quellen auch denen zu erweisen, welche nicht ohne weiteres oder uneingeschränkt die Offenbarung zugestehen, die vielmehr erkennen wollen, ob eine Behauptung auch für den Außenstehenden erkennbar in den gesamten Zusammenhang des Glaubens paßt. Mindestens aber ist zu zeigen, daß die Zurückführbarkeit auf die Quellen von einer gewissen Stelle an nur innerhalb der Theologie möglich ist.

3. Damit ist eine weitere Stufe der Klärung erreicht, nämlich die nach innen hin.

Deutlich zu machen ist die Erkenntnisgrenze. Der Widerspruch, daß Gott unerkennbar ist und daß der Mensch von einem untilgbaren Erkenntnisdrang besessen ist, kann nicht aufgehoben werden. Sicherlich spricht sich in diesem Erkenntnisdrang dieses aus, daß sich der Mensch als unablösbar mit Gott verbunden erlebt, was aber nicht aufhebt, daß sein Denken vor Gott nicht zureicht, sondern oft das Gegenteil erreicht von dem, was es erstrebt, dieses, den Menschen von Gott zu trennen. So hat man sagen können, daß „das Denken der Tod Gottes ist, und daß er ihn uns in die Hand gegeben hat, seinen eigenen Tod“<sup>3</sup>. Das Denken hängt ab von der Fassungskraft. Der Mensch muß auswählen, worüber er nach-

<sup>3</sup> Wiechert, Die Jerominkinder 1 330.



denken will, alles andere muß er beiseite lassen. Damit aber ist er gefährdet, sich abzuschließen, derart, daß er das andere nicht mehr kennt, sogar es als nicht vorhanden betrachtet. Diese Fassungskraft hängt insbesondere von der Stufe ab, auf welcher der denkende Mensch lebt, die ihrerseits an die Erlebnisformen gebunden ist, in denen er wurzelt. Was auf der einen Stufe schlüssig ist, braucht es auf der anderen nicht mehr zu sein. Zu jeder Stufe gehören bestimmte Gegenstände, Vorstellungen, Begriffe und Beziehungen, die nicht ohne weiteres auf eine andere Stufe übertragen werden können.

Neben der Fassungskraft hängt die Leistung des Denkens von den Hilfsmitteln ab. Daß man mit einer Schreibmaschine keine Strümpfe stricken kann, weiß jedermann. Daß für die Handhabung der Begriffe Entsprechendes gilt, ist weniger allgemein bekannt. Schon durch Art und Ansatz der Frage wird die mögliche Antwort vorwegbestimmt, so wie bei einigen Versuchen das Licht sich als Welle, bei anderen als Korpuskel erweist. Das notwendigste Mittel allen menschlichen Denkens ist das Zergliedern, und die nächste und oft übersehene Gefahr ist, den Gesichtspunkt des Zergliederns zu vergessen und das Teilstück für das Ganze zu nehmen. Das Zergliedern wiederum geschieht mit Hilfe des Begriffes, dessen Versuchung darin besteht, den Begriff für die Sache und das Begriffsnetz für das Sachgefüge zu halten. Wie ein Stadtplan uns nur erkennen läßt, wie weit ausgedehnt eine Stadt ist, wie ihre Teile im Verhältnis zueinander liegen, wie ihre Teile einzeln gestaltet sind, wo die vorzüglichsten Sammel- oder Ausstrahlungspunkte sind, wie man von einer Stelle zu einer anderen kommen könnte; nichts aber davon, wie die Plätze und Straßen bebaut sind, welcher Art ihr Stil und Geschmack, ihre Ordnung und Zusammenstimmung ist, wie der Bürgersinn oder Geschäftsgeist die Stadt als seine Bezeugung aufbaut, wo innerhalb der Bauten Kunstwerke verborgen sind — so auch ist die Theologie. Sie gibt Anordnung, Verhältnis, Zusammenstimmung der Teile; gibt die Mittelpunkte, von denen aus das göttliche Leben wirklich wird, gibt die Wege, von einer Eigenschaft oder Tatsache zur anderen zu kommen, gibt eine Ahnung über die unendliche Erstreckung des göttlichen Lebens; sie gibt aber nicht das göttliche Sein faßlich zur Hand, anschaulich zur Schau, gegenwärtig zur Erfahrung, gibt nicht den zusammengeschlossenen Reichtum Seiner Gegenwart und nicht die liebenswerte Hoheit Seiner Schönheit. Theologie gibt nur ein zaghaftes Wissen um Gott.

Der Klärung nach innen dient es, die Widersprüche innerhalb der Glaubensquellen aufzulösen. Das kann dadurch geschehen, daß man die Begriffe eingrenzt, so etwa, wenn Jesus sich als geringer denn der Vater bezeichnet und doch als gleich mit Ihm, dadurch, daß Jesus als Mensch unter Gott steht, als ewiger Sohn Ihm aber gleichwesentlich ist; oder

wenn man der Heiligen Schrift einen mehrfachen Sinn zuspricht, der erste und älteste Weg, die Schrift mit neuen Verhältnissen in Einklang zu bringen; oder wenn einfache Ausdrücke zu deutlichen Begriffen entwickelt werden, etwa die Anrede des Engels an Maria als „der Begnadigten“ zur Deutung „voll der Gnade“ und zum Glaubenssatz der unbefleckten Empfängnis.

Ebenfalls obliegt es der Klärung, Einwände aufzulösen, dadurch, daß man zeigt, sie beruhten auf einem Mißverständnis oder sie seien nicht schlüssig oder sie seien außerhalb der Theologie gelegen.

Aufgabe der Klärung endlich ist es, auf mögliche Gefahren hinzuweisen, um vor ihnen zu warnen, etwa vor Verengung und Erstarrung, vor Verwechslung von Schein und Sein, Zwang und Freiheit, und nicht zuletzt vor der Gefahr der Zersplitterung.

Verengung und Erstarrung kann drohen der Sprache, dem Gedankengut und der Gottesdienstform. Jede Sprache erwächst aus einem bestimmten Erlebnisbereich, dem eine bestimmte Sachwelt und Erkenntnisordnung zugeordnet ist. Ein Glaube reicht so weit, wie die Sprache verstanden wird, in der er verkündet wird. So war das Christentum zunächst auf den semitischen Bereich von Palästina beschränkt, woraus es sich dadurch befreite, daß es die griechische Sprache übernahm und sich in den griechischen Kulturraum ergoß. Sobald dieser überschritten wurde, was das Latein diejenige Sprache, die das ganze damalige „Weltreich“ zu missionieren erlaubte. Heute steht die Frage an, ob es nicht an der Zeit ist, die lateinische Sprache durch eine andere abzulösen, und es ist eine dringende Aufgabe, zu prüfen, welche in Frage kommt. Beschwerlich ist es, daß die amtliche und liturgische Sprache nur denen verständlich ist, welche ein gelehrtes Studium auf sich genommen haben. Zu einer Weltkirche gehört eine Weltsprache, und Weltsprache ist eine solche, die von allen spontan verstanden wird.

Das Gedankengut der Kirche ist lebendig in den Gebeten und Liedern. Auch hier ist die Aufgabe, jeweils zu prüfen, ob die Gebete und Lieder dem Lebensgefühl und Sprachempfinden der jeweiligen Zeit entsprechen. Auch von der Gottesdienstform gilt Entsprechendes, und die Bemühungen sind im Gange, der Entwicklung Rechnung zu tragen.

Eine weitere Gefahr ist die, Schein und Sein zu verwechseln. Man kann und muß danach fragen, ob dem äußeren Aufbau der Kirchen, so erstaunlich er ist, auch der innere entspricht, ähnlich wie man zu fragen hat, ob dem Wirtschaftswunder auch ein menschliches Wunder, ein Gesinnungswunder, entspricht.

Eine dritte Gefahr ist die der Zersplitterung. Immer mehr überzeugt man sich, daß die Familie die Grundzelle des gesellschaftlichen Lebens in jeder Form ist, auch die des kirchlichen, wie sich ja die Kirche mit

Vorliebe als Familie Gottes bezeichnet. Zu fragen ist, ob sich die gängige Seelsorge genügend um die Familie gekümmert und sich nicht zu sehr an den Vater, die Mutter, den Jüngling, die Jungfrau, das Kind gewandt hat, auch insbesondere in der Gestaltung des Gottesdienstes. Zersplitterung droht auch in der Frömmigkeit, indem die Gefahr besteht, daß zu sehr einzelne Tugenden kultiviert werden, worüber der ganze Mensch Schaden leidet.

Gerade an diesen Gefahren wird es deutlich, daß die Theologie einer Zwischenschicht angehört: sie steht zwischen dem schlichten Glauben und dem schlichten Schauen; einerseits strebt sie über das einfache Hinnehmen hinaus, andererseits bleibt sie der klaren Durchsicht unterlegen. Ihre Aufgabe aber bleibt es, im Dienste der Seelsorge tätig zu sein und sich an ihr auszurichten, so wie es Papst Pius XI. formuliert hat: *sacrae disciplinae... in catholica confirmanda fide, in errorum tenebris profligandis, in omnium moribus ad evangelica praecepta confirmandis pro natura sua exercent*<sup>4</sup>.

#### V. Vorbereiten

Wie alles Erkennen, so ist auch das theologische ständig in der Entwicklung. Diese aber geschieht nicht wie das Weiterschieben von Geröll in einem Flußbett oder wie das Wachsen eines Grashalmes, sondern geschieht oder sollte wenigstens geschehen durch Vorausblicken, um das, was notwendig und möglich ist, vorzubereiten.

1. Die Entwicklung der Theologie ist deswegen unabsehbar, weil die übernatürliche Wirklichkeit grundsätzlich nicht adäquat ausschöpfbar ist, womit sich noch dieses verbindet, daß auch die natürliche Umwelt niemals adäquat erkannt sein wird. Gerade dadurch, daß diese beiden Bemühungen, die natürliche Welt und die übernatürliche Welt zu erkennen, parallel laufen und sich oft durchdringen, wird das Studium der Theologie, auch nach ihrer Entwicklung hin, besonders reizvoll.

2. Innerhalb gegebener Denk- und Sprechformen obliegt es der Theologie, alte Auffassungen mit neuen Erkenntnissen zu verbinden, um dadurch den Boden für wirklichkeitsgerechte Frömmigkeit zu schaffen. Verdeutlichen kann man das an dem Schöpfungsbericht. Von der eindrucksvollen und anschaulichen Auffassung an, daß Gott in einer Woche, die der unsrigen gleich ist, die Welt erschaffen habe, bis zu der heutigen, daß Gott der Urheber der Welt nach Seinem Plan ist, sind viele Weisen erdacht worden, um sowohl dem zu genügen, daß Gott der freie und uneingeschränkte Herr der Schöpfung ist, als auch dem, daß die heutige Erkenntnis der Erd- und Weltgeschichte den Zeitraum einer Woche als unmöglich erscheinen läßt. Mit dieser letzten Erkenntnis hängt auch die

<sup>4</sup> Deus scient., AAS 23 (1931) 246.

Anerkennung und Einschätzung der Entwicklung zusammen. Ob es eine solche gibt, und gegebenenfalls in welcher Weise, kann aus der Offenbarung weder bewiesen noch widerlegt werden. Wenn es aber eine Entwicklung gibt, muß die Theologie imstande sein, sie einzubauen.

Eine weitere und oft schwierigere Aufgabe ist es, implizite Aussagen in explizite zu verwandeln. Die gesamte Entwicklung der Christologie und neuestens auch der Mariologie läßt erkennen, wie umfangreich diese Aufgabe ist.

Oft ist mit dieser Aufgabe die andere verbunden, neue Begriffe zu prägen, um einen Sachwert deutlich bezeichnen oder mindestens deutlich von anderen unterscheiden zu können. Dahin gehört etwa der Begriff der Trinität, der zwar hinreichend geklärt ist, um das innergöttliche Geheimnis des Reichtums und der Lebendigkeit zu kennzeichnen, aber noch nicht genügend angewandt, um die Heilsgeschichte, insbesondere die Kirche als in einer übernatürlichen Ontologie gegründet darzutun. Kühne neue Begriffe sind in der Mariologie die der *praeredemptio*, der *mediatrix* und der *coredemptio*.

3. Eine schwere, aber auch ungemein anziehende Aufgabe ist es, den Übergang in eine andere Sprache zu vollziehen oder wenigstens vorzubereiten. So wurde aus dem hebräischen 'aehjaeh 'schaer 'aehjaeh das griechische *οὐσία*, aus dem hebräischen Herz das paulinische Gewissen, aus dem griechischen *οὐσία*, *ὑπόστασις*, *πρόσωπον* das lateinische *essentia*, *substantia*, *subsistentia* und *persona*. Bewunderswerte Arbeit wurde wiederum geleistet, als die lateinische Kirchensprache in die Landessprachen überging, ein Vorgang, der heute in den Missionen wohl die entscheidende Schwierigkeit und Aufgabe ist. Gerade in diesem Zusammenhang ist erneut auf eine kirchliche Weltsprache als wünschenswert und notwendig für den amtlichen, den liturgischen und den täglichen Gebrauch hinzuweisen.

4. In eine andere Sprache überzugehen, braucht nicht in jedem Falle zu heißen, daß es sich phonetisch um eine andere Sprache handelt, sondern heißt oft schon dies, aus einer Denkschicht in eine andere überzuwechseln, etwa aus der des Kindes in die des Erwachsenen oder aus der des Matrosen in die des Kaufmannes. Solcher Überlegungen gibt es in der Theologie viele. Sie sind dadurch gegeben, daß das Leben in der Kirche Heilsgeschichte ist, also sich ändert, was sich auch darin äußert, daß die Sprechweisen wechseln. Vergleicht man die Schriften des Clemens von Alexandrien mit denen von Boethius, Petrus Lombardus, Thomas von Aquin und Scheeben, dann hat man Belege dafür, wie sehr es notwendig ist, die wissenschaftliche Darstellung jeweils mit der Zeit in Zusammenhang zu halten, damit nicht der innerste Kern des Glaubens, sofern er mitteilbar ist, die Lehre, unverstanden bleibt. Mit der Entwicklung ist



ebenso als notwendig gegeben, neue Formen des Gottesdienstes und der Verfassung auszudenken und vorzubereiten.

5. Zu den Gebieten, die heute als dringlich empfunden werden, gehören etwa die Ausbildung der Theologen, der Anteil der Laien an kirchlicher Verantwortung, die Seelsorge am technisierten Menschen, die Frage nach den Grenzen des Menschen im anbrechenden Zeitalter der Weltraumfahrt und der Bevölkerungsvermehrung, die besonders viel von der Gemeinschaftsgesinnung fordert, auch im Hinblick darauf, daß die Menschen einerseits zunehmend mehr beansprucht, anderseits zunehmend mehr entlastet werden.

Geleitet werden müssen solche Untersuchungen von dem Bestreben, der vollen Wirklichkeit gerecht zu werden, so, wie sie vor Gott in Natur und Übernatur besteht und wie die Kirche sie auszusprechen versucht.

## VI. Abschluß

Noch einige Hinweise mögen das Bild vervollständigen, als das die Theologie sich in ihrer Funktion darbietet.

1. Nicht wenige Gefahren drohen dem Theologen. Das Gewicht der Trägheit, die Macht des Herkommens, die Herrschaft des Buchstabens, das Hängenbleiben am Äußerlichen und das Verschlucktwerden von Nebensächlichem sind gefährliche Fallen, die rasch und leicht zuschnappen. Dieses, daß die kirchliche Lehre vorgegeben ist und die Ergebnisse von vornherein feststehen, kann dazu verleiten, sich mit Ausreden zu begnügen, sich Kurzschlüssen zu überlassen, welche die notwendigen und wesentlichen Zwischenstufen übersehen, sich Tatsachen zu verschließen, die unbequem und fordernd sind. Mangel an Umblick in der reichen Schöpfungswelt Gottes haben die Theologie mehr als einmal in den Verdacht gebracht, etwas vom Armleutegeruch an sich zu haben — den man nicht mit der „Torheit“ verwechseln darf, deren Paulus sich rühmt. Wieder eine andere Gefahr hat Pascal ausgesprochen: *Les plus habiles entre les Théologiens sont ceux qui intriguent beaucoup, qui parlent peu et qui n'écrivent point*<sup>5</sup>.

2. Der heutigen Theologie, wie der Theologie überhaupt, darf man nicht vorwerfen, sie ermangle des Prophetischen. Das ist, als einer Wissenschaft, nicht ihre Sache. Wohl aber kann man von ihr erwarten, daß sie vorausschaue, um Wege zu bereiten. Ein anderes ist es, wenn damit gemeint ist, daß sie ohne Gottesnot geschrieben ist, daß ihr das Blut des Lebens und der Hauch der Ewigkeit fehlt, daß es zuviel Theologie aus Fleiß, Geduld, Langeweile und Bezahlung gibt, was letzteres auch dadurch bedingt sein mag, daß man versucht, dem zu entgehen, beargwohnt zu werden.

<sup>5</sup> Lettres Provinciales 1 45.



3. Eigenständigkeit mit Treue zur Überlieferung, Selbständigkeit mit Eingliederung in die Gemeinschaft zu verbinden, das ist die schwere Aufgabe des Theologen. Erleichtert wird ihm diese Aufgabe dadurch, daß, wenn er guten Willens ist, er an der Überzeitlichkeit seines Gegenstandes den Halt und an der Unerkennbarkeit sein Maß hat, beides ihm zugänglich durch das kirchliche Lehramt.

4. Theologie, so tiefgründig und leidvoll sie sein mag, ist immer nur ein Scheinsieg des Hellen über das Dunkle, des Verstehens über das Begreifen, des Hilflosen über das Machtvolle. Sie ist nur vorläufig. Lessing läßt Recha sagen: „Doch so viel tröstender war mir die Lehre, daß Ergebenheit in Gott von unserem Wähnen über Gott so ganz und gar nicht abhängt“<sup>6</sup>. Paulus hatte es noch eindringlicher gesagt: „Stückwerk ist unser Wissen, . . . die Liebe aber ist das Größte“ (1 Kor 13 12. 13).

---

<sup>6</sup> Nathan der Weise 1 589.

## Ehewille und Eheschließungsform

*Von Prof. Max Mitterer, Passau*

Einem kirchlichen Gericht lag folgender Fall zur Entscheidung vor: Kurt Mayer hatte vor dem katholischen Pfarrer die Ehe geschlossen mit Gertrud Müller. Kurt war Protestant, allerdings nur dem Namen nach; in Wirklichkeit war er ein ausgesprochener Atheist, voll Verachtung und Haß gegen jedes Christentum, vor allem aber gegen die katholische Kirche und die katholischen Priester. Gertrud dagegen war eine gläubige Katholikin. Seiner Einstellung entsprechend wollte Kurt von einer kirchlichen Trauung nichts wissen, namentlich nicht von einer katholischen Trauung, während die Gertrud auf dieser unbedingt bestand. Bei den wiederholten, sehr lebhaften Auseinandersetzungen hierüber äußerte sich Kurt in der gehässigsten Weise über die „Pfaffen“, die sich überall einmischten, die nur aufs Geld ausgingen usw. Da aber die Gertrud festblieb und ihm erklärte, daß sie für eine Heirat ohne kirchliche Trauung unter keinen Umständen zu haben sei, gab er zuletzt doch nach, und die Ehe wurde in der vorgeschriebenen kirchlichen Form geschlossen. Sie dauerte indes nicht sehr lang, sondern wurde nach etwa fünf Jahren zivilgerichtlich geschieden. Darauf klagte die Gertrud vor dem kirchlichen Gericht und beantragte, die Ehe für nichtig zu erklären wegen Ausschlusses der Unauflöslichkeit von seiten des Mannes. Im Laufe des Verfahrens wurde aber der Klagegrund erweitert und auch auf Totalsimulation des Mannes ausgedehnt. Tatsächlich wurde die Ehe schließlich aus diesem letzteren Grund vom bischöflichen Gericht für ungültig erklärt. Auf die Berufung, die der Ehebandverteidiger pflichtgemäß dagegen einlegte, hatte sich noch das Metropolitangericht mit dem Fall zu befassen, das die Ehe ebenfalls für ungültig erklärte, und zwar aus dem gleichen Grund, nämlich Totalsimulation von seiten des Mannes. Dieses Gericht stellte dabei ausdrücklich fest, daß andere Nichtigkeitsgründe, wie insbesondere Ausschluß der Unauflöslichkeit durch den Mann oder eine Bedingung gegen den sakramentalen Charakter der Ehe, nicht bewiesen werden konnten. Die Ungültigkeitserklärung erfolgte näherhin deshalb, weil der Beklagte nicht die Absicht gehabt habe, bei der kirchlichen Trauung seinen Ehewillen zu erklären.

Ein ähnlicher Fall war schon etwas früher von anderen kirchlichen Gerichten verhandelt und im Sinn einer Ungültigkeit der Ehe entschieden worden. Hier war allerdings die Braut, Dora Hofer, protestantisch, der Bräutigam, Karl Huber, zwar katholisch, aber als überzeugter Nationalsozialist und SS-Mann mit seiner Kirche vollständig zerfallen. Die beiden dachten auch gar nicht an eine kirchliche Trauung, vor allem nicht an

eine katholische Trauung, und es kam zu dieser nur, weil die streng katholischen Eltern des Bräutigams ganz entschieden darauf bestanden und ihm erklärten, daß sie ihn nicht mehr als ihren Sohn anerkennen könnten und wollten, wenn er sich nicht katholisch trauen lasse. Auch diese Ehe wurde nach wenigen Jahren gerichtlich geschieden, und der junge Mann, der nach dem Sturz des Nationalsozialismus wieder zur Besinnung gekommen und zum Glauben seiner Kindheit zurückgekehrt war, stellte nun vor dem kirchlichen Gericht Klage mit dem Antrag, seine Ehe für nichtig zu erklären, was schließlich auch geschah. Auch hier wurde die Ehe deshalb für ungültig erklärt, weil bei den Kontrahenten der Wille gefehlt habe, mit der kirchlichen Trauung die Ehe zu schließen; vielmehr hätten beide den ehebegründenden Akt in der Ziviltrauung gesehen und seien zur kirchlichen Trauung nur aus äußeren Gründen gegangen, eben mit Rücksicht auf das strikte Verlangen der Eltern des Bräutigams, ohne ihr für das Zustandekommen der Ehe irgendeine rechtliche oder tatsächliche Bedeutung beizumessen. Selbstverständlich legte der Defensor gegen dieses Urteil Berufung ein, aber ohne Erfolg; das Berufungsgericht bestätigte vielmehr den Spruch der ersten Instanz. Die rechtlichen Erwägungen, die speziell dem Urteil der zweiten Instanz zugrunde liegen, hat Heinrich Flatten jüngst in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1956, Seite 3—23, veröffentlicht.

Gegen beide Urteile müssen aus prinzipiellen Erwägungen wie auch um der Folgen willen die stärksten Bedenken geltend gemacht werden, die nunmehr näher darzulegen sind.

## I

Die Grundlage der Nichtigkeitsurteile bildet der Satz: Damit eine gültige Ehe zustande kommt, müssen die Kontrahenten den Willen haben, *hic et nunc*, durch die Konsenserklärung vor dem Pfarrer und den Zeugen die Ehe zu begründen. Flatten wird, so möchte man fast sagen, nicht müde, diesen Satz zu wiederholen. So schreibt er S. 4f.: „Der Ehekonsens (*consensus internus*) liegt nicht schon vor in dem Willen zu heiraten, sondern erst in dem Willensakt, hiermit zu heiraten, hierdurch die Ehe zu begründen. Beachtlich ist in diesem Zusammenhang auch die sorgfältige Formulierung, welche c. 1081 § 2 für die Bestimmung des Ehekonsenses verwendet. Dort heißt es nicht: *actus voluntatis tradendi et acceptandi ius in corpus* ..., worunter man allenfalls einen allgemeinen Ehwillen verstehen könnte, ohne daß dieser Wille ausdrücklich auf die Schließung der Ehe gerade im Augenblick der Konsensleistung gerichtet sein müßte. Vielmehr sagt der Kodex: *actus voluntatis, quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus* ... In und mit der Konsensleistung muß der Kontrahent das *ius in corpus* zu übertragen und entgegenzu-

nehmen beabsichtigen. Es genügt für den Ehekonsens nicht der Wille zur Ehe, ohne daß mit diesem Willensakt selbst schon die Ehe begründet werden soll, sondern Ehekonsens liegt erst dort vor, wo das Ja zu der Ehe in der Intention gesetzt wird, hiermit sich ehelich zu binden, hiermit die Ehe zu begründen.“ Ähnlich S. 6: „Es gehört zum unverzichtbaren Wesen der Konsensleistung der Wille, hiermit, d. h. mit dieser Konsensabgabe das *ius matrimoniale in corpus* zu übertragen und zu empfangen, hiermit die Ehe zu begründen.“ Und wiederum S. 7: „Nach dem Vorstehenden bewirkt die rechtmäßig abgegebene Konsensmanifestation nur dann eine gültige Ehe, wenn gleichzeitig die wenigstens virtuelle Intention besteht, hiermit, d. h. durch diese Konsensleistung die Ehe zu begründen. Sonst liegt kein wahrer Ehekonsens vor. Bloße Manifestation eines Konsenses ohne den inneren Willen, *hic et nunc* mit dieser Konsenserklärung die Ehe zu begründen, bedeutet Konsensmangel.“ Endlich zum Schluß seiner Abhandlung sagt Flatten: „Zum Ehekonsens gehört notwendig die Intention, in und mit der legitimen Konsenskundgabe die Ehe zu begründen.“ (S. 23).

In ähnlicher Weise sagt das Urteil der ersten Instanz in der Causa Mayer-Müller: „Es liegt eine Totalsimulation in bezug auf die bürgerliche Eheschließung vor, wenn ein gläubiger Katholik vor seiner kirchlichen Trauung die standesamtliche Trauung vornimmt und dabei getreu den Weisungen der Kirche die ausdrückliche Absicht hegt, den Akt vor dem Standesamt als bloße Zeremonie zu setzen, ohne damit seine Ehe begründen zu wollen; trotz des äußeren Konsensaustausches verweigert er innerlich den Ehekonsens, nicht weil er diese Ehe ablehnte, sondern weil er diesen zivilen Akt als Eheschließungsakt ablehnt, weil er mit diesem zivilen Akt das eheliche Recht nicht übertragen will. Konsequenterweise muß eine Totalsimulation in bezug auf die kirchliche Eheschließung nicht bloß als möglich, sondern logischerweise als wirklich angenommen werden, wenn ein Nichtkatholik bei der standesamtlichen Trauung den Ehemillen setzt, die kirchliche Trauung aber nur zum Schein als bloße Zeremonie mitmacht, ohne mit diesem Akt seine Ehe schließen zu wollen, da er sich schon vorher durch die Ziviltrauung als vollgültig verheiratet betrachtet.“<sup>1</sup> Das Berufungsurteil in der gleichen Causa gibt als entscheidenden Nichtigkeitsgrund an: „Der Beklagte hatte nicht die Absicht bei der kirchlichen Trauung seinen Ehemillen zu bekunden . . . Er hat also am Altar das Jawort rein äußerlich, mechanisch abgegeben, ohne die Absicht, einen Willen zur Eheschließung damit zu äußern.“

Zum Beweis für die Richtigkeit dieses Satzes wird sowohl von Flatten wie von den genannten Urteilen insbesondere eine Entscheidung der

<sup>1</sup> Vgl. Flatten S. 17.

Rota vom 18. November 1918<sup>2</sup> angeführt. Dabei handelte es sich um folgenden Fall:

Ein katholische Elsässerin, die durch ihren leichtfertigen Lebenswandel in Schwierigkeiten gegenüber ihrer Familie geraten war, heiratete in raschem Entschluß ihren protestantischen Liebhaber. Die Verbindung, die nicht unbedingt formpflichtig war, wurde nur standesamtlich geschlossen; die von der Frau ständig und dringend verlangte kirchliche Trauung unterblieb, weil der Mann sich beharrlich weigerte. Nach etwa zehn Jahren wurde diese Zivilehe gerichtlich wieder geschieden, und die Frau klagte nun, da sie sich anderweitig neu verheiraten wollte, auch vor dem kirchlichen Gericht mit dem Antrag, sie für ungültig zu erklären. Die Klage drang in der ersten Instanz und schließlich in dritter Instanz auch bei der Rota durch, da die Klägerin beweisen konnte, daß sie wie die Katholiken des Elsaß weithin der Überzeugung gewesen war, daß eine Ehe nur in der Kirche gültig geschlossen werden könne, daß sie deshalb die Zivilehe nur als eine reine Formalität angesehen und in dem Bewußtsein, damit noch nicht rechtmäßig verheiratet zu sein, ständig auf die kirchliche Trauung gedrängt habe.

Aus dieser Entscheidung zieht nun Flatten und ziehen in gleicher Weise die genannten Urteile den Schluß, daß zur Gültigkeit der Ehe eben der Wille und die Absicht notwendig sei, mit der Konsenserklärung vor dem Pfarrer und den Zeugen die Ehe zu begründen. Allein dieser Schluß ist verfehlt; denn es kann jemand sehr wohl das entscheidende Jawort vorerst, etwa bei der standesamtlichen Trauung, zurückhalten, um es erst später bei der kirchlichen Trauung zu sprechen, und eben das ist im oben erwähnten Fall geschehen.<sup>3</sup> Die Frau hatte sicherlich den Willen gehabt, diesen Mann zu heiraten; aber die wirkliche Eheschließung lag nach ihrer Überzeugung nur in der kirchlichen Trauung und nur und erst durch diese wollte sie Ehefrau werden. Die standesamtliche Trauung war nach ihrer Auffassung und ihrem Willen nur eine rein bürgerliche Zeremonie, die nach dem staatlichen Gesetz der kirchlichen Trauung vorausgehen mußte, aber die Ehe noch nicht begründen konnte.<sup>4</sup>

Dagegen kann ein Kontrahent, der sich seiner persönlichen Überzeugung nach bereits durch das entscheidende Jawort gebunden hat, nachher, etwa bei der kirchlichen Trauung, nicht mehr sagen, daß er die Ehe nicht wolle. Am allerwenigsten kann er das dann tun, wenn er sich zur kirchlichen Trauung gerade deshalb, sei es gleich sehr widerwillig, bereit findet, weil er eben die Ehe entschieden will und sie anders nicht erreichen kann. Er mag immerhin der Überzeugung sein, daß er damit lediglich

<sup>2</sup> A. A. S. XI, 1919, p. 358 ss.

<sup>3</sup> Das übersieht auch Flatten nicht (vgl. S. 7 f.).

<sup>4</sup> Die Frau hat damit ganz nach den kirchlichen Vorschriften gehandelt.



eine Formalität vollziehe; er erklärt doch seinen in Wirklichkeit auch vorhandenen Ehemillen, und zwar in der Form, die das kirchliche Recht für die Gültigkeit der Eheschließung fordert, und so ist an der Gültigkeit einer solchen Ehe nicht zu zweifeln.<sup>5</sup>

Aber abgesehen von dieser Zurückweisung einer mißglückten Beweisführung kann man die These, daß zur Gültigkeit der Ehe die Absicht der Kontrahenten notwendig sei, *hic et nunc*, gerade durch die Konsenserklärung in der kirchlichen Form, die Ehe zu schließen, auch positiv widerlegen.

Das wichtigste und absolut notwendige Element für die Eheschließung ist der gegenseitige, nach außen kundgegebene Consensus de praesenti der Kontrahenten. Die Form, d. h. die Erklärung des Konsenses vor dem Pfarrer und wenigstens zwei Zeugen, ist nur kraft kirchlichen Rechtes notwendig, im allgemeinen aber auch unerläßlich; in gewissen Notfällen, in denen der Pfarrer oder ein anderer, delegierter Priester nicht assistieren kann, muß die Konsenserklärung bei Strafe der Nichtigkeit wenigstens vor zwei Zeugen abgegeben werden (can. 1098 CIC). Bei Katholiken wird nun in der Regel auch der Wille dahin gehen, daß die Ehe *hic et nunc*, durch diese formelle Konsenserklärung zustandekommen soll. Es genügt aber, wenn der Ehemille und die Form tatsächlich zusammentreffen, und es ist nicht unbedingt notwendig, daß die Kontrahenten den Willen haben, gerade durch diese formelle Konsenserklärung die Ehe einzugehen.

Das ist jedenfalls nicht kraft natürlichen Rechtes notwendig; denn wenn das der Fall wäre, gäbe es keine *sanatio in radice*, weil bei dieser die Ehe ohne aktuelle Mitwirkung, ja sogar ohne Wissen des einen oder selbst beider Partner gültig gemacht wird, und es hat bekanntlich allgemeine Sanationen gegeben, von denen wohl so manche der Beteiligten überhaupt nie Kenntnis erlangt haben; dennoch waren die Sanationen auch für sie wirksam.

Es ist aber auch nicht kraft rein kirchlichen Rechtes notwendig. Wenn das der Fall sein sollte, müßte es im Gesetz bestimmt ausgesprochen sein.

---

<sup>5</sup> Römische Weisungen verlangen allerdings, daß die kirchliche Trauung, wenn irgendwie möglich, vor der Ziviltrauung vorgenommen werden soll, und diese Forderung gilt auch für die Eingehung von gemischten Ehen, obwohl man natürlich auch in Rom recht gut weiß, daß die Nichtkatholiken sehr oft die Ziviltrauung als den Akt ansehen, der in Wahrheit die Ehe begründet. An der Gültigkeit einer derartigen kirchlichen Eheschließung ist trotzdem nicht zu zweifeln, weil sie nach den ganzen Umständen auch dem Nichtkatholiken als Eheschließungsakt erscheinen muß, und weil dabei ein tatsächlich auch vorhandener Ehemille erklärt wird. Nur der ausdrückliche positive Wille eines Partners, die Ehe nicht mit der kirchlichen Trauung, sondern erst mit der nachfolgenden Ziviltrauung zu begründen, würde den Akt ungültig machen.

Flatten beruft sich hierfür freilich auf can. 1081 § 2 und meint, aus der Fassung dieser Stelle gehe sein Ansicht hervor, weil es da heißt: *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus*, und nicht einfach: *actus voluntatis tradendi et acceptandi ius in corpus*. Allein den vom Gesetz gebrauchten Worten wird die Auffassung voll und ganz gerecht, daß durch den Willensakt, der im *Consensus matrimonialis* liegt, das *ius in corpus* tatsächlich übertragen und entgegengenommen wird, gleichviel ob nun die Kontrahenten das *hic et nunc* förmlich beabsichtigen oder nicht. Wenn das Gesetz mehr hätte sagen wollen im Sinne Flattens, dann hätte es sagen können und sagen müssen: *tradere et acceptare intendit*. In Wahrheit gibt es denn auch, abgesehen von der *sanatio in radice*, Fälle, in denen die Ehe nach kirchlichem Recht zustande kommt ohne den Willen der Kontrahenten, sie *hic et nunc* zu begründen. So heißt es in c. 1135 § 3: Falls das Hindernis, das die Ehe bisher nicht zustande kommen ließ, geheim und nur einem Partner bekannt ist, dann genügt es zur Gültigmachung, wenn nach Behebung des Hindernisses dieser allein privatim und geheim den Konsens erneuert, sofern nur beim anderen Partner der früher erklärte Konsens noch fort dauert. Die Absicht, die Ehe *hic et nunc* gültig zu machen, ist in einem solchen Fall nur bei dem einen Gatten vorhanden; sie müßte aber, wenn Flattens Auffassung richtig wäre, bei beiden vorhanden sein. Ähnlich ist es bei einem Mangel im Konsens, wovon c. 1136 handelt. Auch hier kann die Ehe, wenn der Mangel geheim ist, durch einseitige geheime Nachleistung des Konsenses gültig gemacht werden, ohne daß der andere Partner etwas davon wissen muß. Zur Gültigkeit einer Ehe ist eben überhaupt nicht die physische Koexistenz der beiderseitigen Konsensleistungen notwendig, sondern es genügt die moralische Koexistenz, die dann gegeben ist, wenn der eine Partner den Konsens leistet zu einer Zeit, da beim anderen Partner der früher geleistete Konsens noch fortbesteht.<sup>6</sup>

Man darf nun nicht etwa sagen, daß das alles nur möglich sei durch das Dazwischentreten des kirchlichen Hoheitsträgers<sup>7</sup>. Dieses ist nur notwendig zur Behebung von allenfalls noch vorliegenden Hindernissen und bei der Sanation für die Rückwirkung. Im übrigen aber beseitigt der Hoheitsträger in diesen Fällen nur Hindernisse, die er selbst der Wirksamkeit des Konsenses der Partner entgegengestellt hat. Das sieht man daraus, daß z. B. die wegen eines bestehenden Hindernisses zunächst ungültige Ehe von zwei Ungetauften mit dem Wegfall des Hindernisses ohne weiteres gültig wird, wenn nur der anfänglich gegebene Konsens

<sup>6</sup> Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, tom. V, 1928, n. 654. Cappello F., *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. III, 1933, n. 848.

<sup>7</sup> So Flatten a. a. O. S. 14 f.

noch fort dauert<sup>8</sup>. Das gleiche würde für die Ehe von zwei getauften Personen gelten, wenn nicht die positive Vorschrift des c. 1134 entgegenstünde<sup>9</sup>. Bei der *sanatio in radice* beseitigt der Hoheitsträger diese Vorschriften, und damit erlangt der Konsens seine natürliche Kraft und Wirksamkeit zurück.

Die These, daß die Ehe nur dann gültig zustandekommt, wenn die Kontrahenten den Willen haben, *hic et nunc*, mit der vorgeschriebenen formellen Konsenserklärung und durch diese die Ehe zu schließen, wird aber auch noch durch eine andere Erwägung als unrichtig erwiesen. Es ist nämlich unzweifelhaft, daß vor allem Nichtkatholiken, nicht selten aber auch abgestandene Katholiken die standesamtliche Trauung als den eigentlichen Eheschließungsakt ansehen und zur kirchlichen Trauung nur schwer, ja oft erst nach langem, heftigem Widerstand bewogen werden können. Ihrer ganzen Einstellung entsprechend betrachten sie diese lediglich als eine Formsache und nicht als ehebegründenden Akt, oder wenn es gut geht, als eine Einsegnung der bereits vor dem Standesamt geschlossenen Ehe. Alle diese Ehen müßten, wenn die obige These richtig wäre, trotz der kirchlichen Trauung als ungültig angesehen werden. Es käme ja nur darauf an, daß der Wille, mit der kirchlichen Konsenserklärung die Ehe zu begründen, fehlt; die mehr oder weniger starke Abneigung gegen die kirchliche Trauung könnte allenfalls für Beweis Zwecke von Bedeutung sein; grundsätzlich aber wäre es gleichgültig, ob jemand die kirchliche Trauung als Unsinn, Quatsch und dergleichen bezeichnet oder ob er, ruhigeren Gemütes, einfach sagt: Nun, wenn es sein muß, will ich mitgehen; aber ich bin überzeugt, daß ich mit der standesamtlichen Trauung rechtmäßig verheiratet bin, und lege auf die kirchliche Trauung nicht den mindesten Wert.

Flatten fühlt diese Schwierigkeit auch selber und sucht darum die Tragweite seiner These wesentlich abzuschwächen<sup>10</sup>, aber mit Unrecht. Denn wenn der Wille, *hic et nunc*, mit der Konsenserklärung vor dem katholischen Pfarrer und durch sie, die Ehe zu begründen, für die Gültigkeit der Ehe unerlässlich ist, dann ist die Ehe trotz der kirchlichen Trauung immer ungültig, wenn dieser Wille eben fehlt.

Die Kirche verlangt auch von Andersgläubigen nie das Zugeständnis, daß sie den Willen haben, mit der kirchlichen Trauung und durch sie die Ehe einzugehen; sie müßte das aber tun, wenn es entscheidend auf diesen Willen ankäme. Und sie müßte, wenn dieses Anerkenntnis ver-

<sup>8</sup> Vgl. Gasparri P., De Matrimonio, ed. nova, 1932, n. 1193.

<sup>9</sup> Wahrscheinlich gilt die Vorschrift des can. 1134 auch nicht für die Ehe von zwei getauften Nichtkatholiken, weil diese von der kirchlichen Formpflicht nach c. 1099 § 2 frei sind (Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II, 1953, S. 284).

<sup>10</sup> S. 17 ff.

weigert würde, die Trauung ablehnen, weil sie sich nie dazu hergeben darf und kann, einen offensichtlich ungültigen sakramentalen Akt vollziehen zu lassen und irgendwie dabei mitzuwirken. Auf der anderen Seite aber kann die Kirche eine solche Forderung nicht stellen, weil sie damit dem Gewissen der Nichtkatholiken zu nahe treten würde.

Auch daraus ergibt sich die Unrichtigkeit der den angeführten Urteilen zugrunde liegenden These. Zur Gültigkeit einer Eheschließung ist eben nur der Konsens der beiden Kontrahenten notwendig; dieser aber ist absolut notwendig kraft natürlichen Rechtes. Nach diesem Recht allein würde er aber auch genügen, wie er denn auch früher durch Jahrhunderte hindurch tatsächlich genügte, bis dann das Konzil von Trient als unerlässliches positivrechtliches Erfordernis die Erklärung des Konsenses vor dem zuständigen Pfarrer und vor wenigstens zwei Zeugen aufstellte. Wenn nun die Kontrahenten die Ehe wirklich wollen, den *consensus de praesenti* leisten und diesen Konsens in der gesetzlichen Form kundgeben, kommt die Ehe dadurch zustande. Ob sie wissen, daß mit dieser Konsenserklärung die Ehe geschlossen wird, oder ob sie etwa der Überzeugung sind, daß sie nur ihr Einverständnis mit der schon durch die Ziviltrauung geschlossenen Ehe hierbei bejahen, ist ohne Bedeutung. Im einen wie im anderen Fall kommt durch diese Konsenserklärung in der kirchlichen Form die Ehe zustande. Die Meinung des einen oder selbst beider Kontrahenten, daß sie schon durch die Ziviltrauung wirkliche Eheleute geworden seien, ist ein Irrtum, aber nur ein begleitender Irrtum, der auf den Geschäftswillen, in diesem Fall auf den Ehewillen keinen Einfluß hat, ihm nicht im Wege steht und darum auch das Zustandekommen der Ehe nicht hindert<sup>11</sup>.

Die hier dargelegte Auffassung findet auch Bestätigung durch ein Urteil der Rota vom 16. Oktober 1945<sup>12</sup>, das im neuesten Band der Rota-Entscheidungen veröffentlicht wurde, den Richtern, die in den obigen

---

<sup>11</sup> Rein theoretisch ließe sich wohl der Fall denken, daß ein Kontrahent sagte: Ich habe (mit der Ziviltrauung) bereits die Ehe geschlossen, und wenn ich mich jetzt auch noch an der kirchlichen Trauung beteilige, so ist das nur eine Formsache und hat für mich nichts zu bedeuten. Wenn es aber wirklich so sein sollte, daß die Ehe erst durch die kirchliche Trauung gültig zustande käme, dann will ich überhaupt nichts mehr von ihr wissen; lieber gar keine Ehe als eine durch die katholische Trauung begründete. In diesem Fall wäre die Ehe allerdings wegen Totalsimulation ungültig. Allein eine solche Einstellung kommt praktisch gar nicht in Frage; denn wenn jemand so gesinnt wäre, würde er doch einfach die kirchliche Trauung verweigern und es darauf ankommen lassen, ob der andere Partner nachgibt und sich mit der Ziviltrauung oder allenfalls mit einer akatholischen religiösen Trauung begnügt oder nicht. In den beiden hier besprochenen Fällen kann jedenfalls von einer derartigen Einstellung des einen bzw. beider Kontrahenten ganz sicher keine Rede sein.

<sup>12</sup> Rotae Decisiones, vol. XXXVII, Dec. 62.



Fällen zu richten hatten, also noch nicht bekannt war. Es handelte sich da um folgende Causa:

Karl, der zwar katholisch getauft, aber später völlig religionslos und speziell gegenüber der katholischen Kirche durchaus feindselig eingestellt war, hatte im Frühjahr 1939 in Rom die Ehe geschlossen mit Anna, die ebenfalls katholisch, aber wenigstens damals sehr lau und den Ideen ihres Bräutigams stark zugeneigt war. Schon im folgenden Jahre trennten sich die Gatten wieder, da die Anna durchaus Kinder wünschte, der Mann aber von solchen nichts wissen wollte. Auf Drängen von Angehörigen stellte die Anna dann im Jahre 1942 Klage vor dem römischen Vikariatsgerichte und beantragte die Nichtigkeitsklärung ihrer Ehe aus verschiedenen Gründen, die aber nur teilweise ernstlich in Betracht gezogen werden konnten. Nach einem ablehnenden Urteil der ersten Instanz hatte schließlich die Rota die Frage zu entscheiden, ob die Ehe Karl-Anna wegen Totalsimulation oder etwa wegen Partialsimulation (*exclusio boni prolis* durch den Mann) ungültig sei.

Aus den Aussagen der Klägerin und des Beklagten, die durch Zeugen vollauf bestätigt wurden, ergab sich mit Sicherheit, daß der Mann den natürlichen Ehemillen hatte. Er hätte die Verbindung freilich am liebsten ganz formlos geschlossen, unterzog sich aber aus gesellschaftlichen Rücksichten auch den Formalitäten der Zivilehe und hatte sich schließlich auf das Drängen der beiderseitigen Angehörigen auch zur kirchlichen Trauung bereit gefunden, die in der gesetzlichen Form vollzogen wurde, für den Mann aber nur eine reine Formalität ohne jede rechtliche oder tatsächliche Bedeutung darstellte. Aber immerhin: Der Ehemille war auch auf seiten des Mannes vorhanden gewesen und die kirchliche Form war beobachtet worden. Damit war die Ehe nach kirchlichem Recht gültig geschlossen. Die Rota sagt dazu: „*Prorsus indifferens est, utrum vir libenter an aegre ritum religiosum perfecit, quoniam de facto eum perfecit. Pariter non nocet, quod vir ad altare accessit* «senza darvi importanza alcuna»; etenim vir, non obstante sua indifferentia, matrimonium rite inire statuit seu in id consensit, atque per consensum in forma legitima manifestatum revera matrimonium contraxit. Neque vir quocumque modo innuit se suum consensum matrimoniale m vitiare velle vel vitiasse per positivum voluntatis actum non contrahendi. Ideo praesumendum est eum vere contraxisse matrimonium, agendo sicut ceteri homines in tali circumstantia agere solent.“

In der folgenden Nummer 10 befaßt sich dann die Rota noch mit verschiedenen Einwendungen, die gegen den wirklichen Ehemillen des Beklagten vorgebracht wurden, und sagt dazu: „*Et si obiicitur, quod vir «si adattava alla cerimonia religiosa senza convinzione» (ita conventi pater), respondetur virum nihilominus in facie Ecclesiae consensum in*



*forma debita dedisse, hoc autem sufficere ad valide contrahendum. Et si verum est, quod vir «avrebbe considerato l'atto come una scena coreografica» (I. P.), vel si alius testis censet «che egli abbia contratto il matrimonio con la leggerezza con cui si può andare al bar» (I. D.), vel si revelatur: «Lo sposo si presentò in una brutta divisa fascista e con le scarpe consumate» (M. C.): tunc haec aliaque id genus ostendunt quidem in viro defectum curae et custodiae decoris, atque absentiam reverentiae sacrorum rituum necnon pietatis erga parentes, sed non demonstrant simulationem consensus positivo voluntatis actu commissam, seu non manifestant, eius internum animi consensum non fuisse conformem verbis in celebrando matrimonio adhibitis.»*

Auf Grund dieser Erwägungen wurde die Klage auch von der Rota abgewiesen, die Ehe also für gültig erklärt, da auch der zweite geltend gemachte Klagegrund, die *exclusio boni prolis*, vom Gerichte nicht anerkannt werden konnte.

So wie nun in diesem Fall von Totalsimulation keine Rede sein konnte, so auch nicht in den beiden oben angeführten Fällen. Totalsimulation liegt eben nur dann vor, wenn jemand zur Ehe zwar äußerlich „Ja“ sagt, sie aber innerlich durchaus ablehnt, wenn er also in Wahrheit keinen Ehwillen hat, obwohl er einen solchen Willen ausspricht. Nur der Ehewille kann allenfalls simuliert werden, weil das Wollen ein rein innerer, seelischer Vorgang ist, der als solcher für uns Menschen nicht wahrnehmbar ist und nach außen erst in Erscheinung treten und wirksam werden kann durch das gesprochene Wort oder durch konkludente Handlungen. Die Form der Eheschließung dagegen ist etwas Äußeres, ein äußerer Akt, der entweder gesetzt wird oder nicht gesetzt wird, aber nicht simuliert werden kann. Wenn also jemand eine Ehe wirklich will und diesen Willen in der gesetzlichen Form ausspricht, dann ist die Ehe gültig geschlossen, auch wenn ihm diese äußere Form höchst unsympathisch ist.

Unbrauchbar ist auch der Begriff der sog. negativen Totalsimulation, die darin bestehen soll, daß jemand die Ehe zwar nicht positiv ablehnt, aber doch auch nicht positiv will, sondern sich ihr gegenüber passiv verhält<sup>13</sup>. Eine solche Willenshaltung, die weder Ja noch Nein zur Ehe bedeuten würde, gibt es in Wirklichkeit nicht; denn wer zum Standesamt geht oder zum Traualtar hinzutritt, hat entweder den Willen, die Ehe, um die es sich handelt, wirklich zu schließen, oder er lehnt sie positiv ab. Die konkreten Beispiele, die Flatten für diese „negative Totalsimulation“ anführt, sind völlig ungeeignet; denn wenn der Pfarrer beim Brautexamen die Brautleute der Übung halber die Worte des Konsens austauschen sprechen läßt, oder wenn ein Paar beim Theater-

<sup>13</sup> Flatten a. a. O. S. 20 ff.

spiel auf der Bühne „heiratet“, dann liegt überhaupt keine Simulation vor, sondern offenkundig im ersten Fall eine Vorübung für den Trauungsritus und im zweiten Fall eben ein Theaterspiel, und darum braucht es in solchen Fällen auch kein Verfahren, um die Nichtigkeit der „Ehe“ festzustellen. Bei der Ziviltrauung aber ist es für formpflichtige Personen an sich rechtlich nicht von Belang, ob sie einen wahren Konsens leisten wollen oder nicht; ihr Jawort bleibt für jeden Fall unwirksam, weil die gesetzliche Form nicht beobachtet wurde. Nichtformpflichtige Personen aber werden vor Gericht sicher nicht durchdringen mit der Behauptung, daß ihre Ehe ungültig sei, weil sie dieselbe zwar nicht positiv abgelehnt, aber doch auch nicht positiv gewollt hätten, und auch die oben erwähnte Elsässerin hätte mit ihrer Klage ganz bestimmt keinen Erfolg gehabt, wenn sie nicht mit recht guten Gründen hätte beweisen können, daß sie die Ziviltrauung als Eheschließung positiv und entschieden abgelehnt hatte.

## II

Flatten sucht sodann die Ungültigkeit der Ehe in dem von ihm behandelten Fall auch noch auf einem anderen Weg zu beweisen. Er sagt: Da Huber als Katholik an die kirchliche Eheschließungsform gebunden war, war die von ihm geschlossene Zivilehe, trotz seines wahren Ehewillens, wegen Mangels der vorgeschriebenen Form ungültig und hätte, um gültig zu werden, nach Vorschrift der cc. 1133 ss., speziell des c. 1137 gültig gemacht werden müssen. Dazu wäre nicht bloß die Eingehung der Ehe in der kirchlichen Form notwendig gewesen, sondern auch ein neuer Ehekonsens, der gesetzt hätte werden müssen in dem Bewußtsein, daß die vorher geschlossene Zivilehe ungültig war. Dies verlange ausdrücklich c. 1134, der nach Doktrin und Rechtsprechung auf alle Fälle der Konvalidation Anwendung finden müsse. Huber habe aber seine Zivilehe für durchaus gültig gehalten und habe ebenso wie seine Frau keineswegs die Absicht gehabt, diese Verbindung erst durch die nachfolgende kirchliche Trauung gültig zu machen; darum habe diese letztere ihren Zweck für keinen Fall erreichen können<sup>14</sup>.

Allein diese Beweisführung, der sich die Richter im Prozeß Mayer-Müller, denen Flattens Ausführungen damals schon bekannt waren, mit gutem Gespür nicht angeschlossen haben, geht vollständig fehl schon aus dem Grunde, weil im Falle Huber-Hofer eine *convalidatio matrimonii*

<sup>14</sup> A. a. O. S. 10 ff. — Die Ansicht, daß eine bloße Zivilehe nach c. 1137 zu konvalidieren sei, findet sich gelegentlich auch sonst, so bei Triebs Fr., Eherecht, 4. Teil, 1933, S. 760; bei Linneborn J., Eherecht, 4. u. 5. Aufl., 1933, S. 436. Schwankend Wenner J., Negative Totalsimulation als Eheklagegrund, Theologie und Glaube, Jahrg. 1953, S. 126.

im Sinne der cc. 1133 ss. überhaupt nicht in Frage kommt. Von einer derartigen *convalidatio* kann ja nur dort die Rede sein, wo schon ein *matrimonium (nullum)* vorliegt, ein *matrimonium „sub legitima specie et forma, sed nulliter celebratum“*<sup>15</sup>. Die von Katholiken geschlossene Zivilehe aber ist im Sinne des Kirchenrechtes nicht ein *matrimonium nullum*, sondern schlechthin eine Nichtehe, ein *matrimonium non exsistens*. Sie wird auch im CIC nirgends als *matrimonium nullum* bezeichnet, sondern nur als „sogenannte Zivilehe“, als *matrimonium ut aiunt civile*<sup>16</sup>, als *vinculum ut aiunt civile*<sup>17</sup> oder als *civilis tantum actus*<sup>18</sup>. Und das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit entsteht nach einer ausdrücklichen Erklärung der Interpretationskommission bei formpflichtigen Personen nicht aus einer nichtvollzogenen Zivilehe<sup>19</sup>; nach einer vollzogenen Zivilehe dürfte aber nur die zweite Form dieses Hindernisses in Frage kommen<sup>20</sup>. Auch nach dem früheren Recht entstand an Tridentinischen Orten aus der Zivilehe nicht das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit, während es im übrigen auch aus der ungültigen Ehe entstand.

Man darf dagegen nicht etwa geltend machen, daß der kirchliche Gesetzgeber selbst von einer *sanatio matrimonii in radice* spricht, und daß auf diese Weise auch eine Zivilehe saniert werden könne und tatsächlich oft saniert wird; denn hier bringt schon der Zusatz *in radice* klar zum Ausdruck, daß nicht ein *matrimonium nullum* im Sinn des kirchlichen Rechtes vorliegt, sondern nur die *radix matrimonii*, das ist eben der natürliche Ehewille, der die Grundlage der Sanation bildet.

Es kann aber weiterhin auch aus den cc. 1133—1137 dargetan werden, daß die Zivilehe nicht als *matrimonium convalidandum* in Frage kommt. Der CIC unterscheidet nämlich drei Arten von Ehen, die konvalidiert werden können und sollen, und zwar handelt er zunächst in den cc. 1133—1135 von Ehen, die mit dem notwendigen Ehewillen und in der gesetzmäßigen kirchlichen Form geschlossen wurden, aber ungültig sind wegen eines trennenden Ehehindernisses, das vor der Eheschließung nicht behoben worden war. In c. 1136 handelt er von Ehen, die ebenfalls in der gesetzlichen Form geschlossen wurden und dem Anschein nach in Ordnung, tatsächlich aber ungültig sind, weil bei der einen Partei der notwendige Ehewille gefehlt hatte. In c. 1137 endlich handelt das Gesetz von Ehen, die ungültig sind wegen eines Mangels der gesetzlichen Form. Eben auf diesen Kanon beruft sich Flatten für seine Ansicht, aber mit

<sup>15</sup> Wernz-Vidal, I. c. n. 652; vgl. Cappello I. c. n. 841.

<sup>16</sup> C. 188 n. 5; c. 2356.

<sup>17</sup> C. 646 § 1 n. 3.

<sup>18</sup> C. 985 n. 3; c. 1075 n. 1; vgl. c. 2388 § 1.

<sup>19</sup> PCI vom 12. März 1929 (A. A. S. XXI, 1929, p. 170).

<sup>20</sup> Die bloße Zivilehe begründet bei formpflichtigen Personen auch niemals ein *matrimonium putativum* (Entscheidung der PCI vom 26. Januar 1949).

Unrecht; denn auch hier sind nur Ehen gemeint, die immerhin in kirchlicher Form geschlossen wurden, aber ungültig sind, weil die Form nicht so beobachtet wurde, wie es eben zur Gültigkeit der Ehe erforderlich ist, Ehen also z. B., die ungültig sind, weil der trauende Priester nicht gehörig zur Assistenzleistung bevollmächtigt war. Über Verbindungen, die ohne Mitwirkung der Kirche geschlossen wurden, braucht das Gesetz nichts zu sagen; denn nach den Vorschriften des c. 1094 ist es ohnehin vollkommen klar, daß es sich nicht um Ehen handelt; es liegt in solchen Fällen auch nicht einmal der Schein einer rechtmäßigen kirchlichen Ehe vor. Überdies heißt es in c. 1137: *Matrimonium nullum ob defectum formae, ut validum fiat, contrahi denuo debet legitima forma*. Wie schon im Vorausgehenden bemerkt wurde, bezeichnet das kirchliche Gesetz eine Zivilehe nicht als *matrimonium nullum*, sondern irgendwie anders; schon das weist uns darauf hin, daß hier, wo immerhin von einem *matrimonium nullum* die Rede ist, die Zivilehen nicht gemeint sind. Weiter heißt es in dem angeführten Kanon *contrahi denuo debet*. Die Ehe ist also schon einmal geschlossen worden; das sagt das kirchliche Recht ganz bestimmt nicht von einer bloßen Zivilehe, die für die Kirche eine Nicht-Ehe ist und in keiner Weise *speciem et formam matrimonii*<sup>21</sup> darbietet, sondern nur von einer Ehe, die schon einmal in *facie ecclesiae*, allerdings fehlerhaft, nicht in der vollen, gültigen Form geschlossen worden ist. Sie muß deshalb, um gültig zu werden, *denuo = de novo*, also noch einmal geschlossen werden unter genauer Beobachtung der wesentlichen kirchlichen Formvorschriften. Die kirchliche Trauung ist also immer originale Eheschließung und niemals bloße Konvalidation einer früher geschlossenen, aber wegen Formmangels ungültigen Zivilehe.

Zu Unrecht behauptet Flatten auch, daß c. 1134 auf die drei verschiedenen Fälle der Konvalidation Anwendung finde<sup>22</sup>; denn dieser Kanon steht zwischen den beiden Canones 1133 und 1135, die nur von der Konvalidation einer wegen eines trennenden Hindernisses ungültigen Ehe handeln, und darf aus diesem Zusammenhang nicht herausgerissen werden. Auf c. 1136 ist er auch gar nicht anwendbar; denn man kann hier schwerlich von einem *novus voluntatis actus in matrimonium* reden, weil überhaupt noch kein wirklicher Willensakt in bezug auf diese Ehe vorliegt, und noch viel weniger könnte man sagen, daß dieser neue Willensakt nur kraft kirchlichen Rechtes notwendig sei, wie es in dem Kanon doch klar und deutlich heißt. Er ist vielmehr kraft natürlichen Rechtes notwendig, solange noch der Satz gilt, daß die Ehe durch den Konsens der Kontrahenten geschlossen wird, und daß dieser Konsens durch keine menschliche Gewalt ersetzt werden kann (c. 1081 § 1)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Wernz-Vidal, 1. c. n. 652.

<sup>22</sup> A. a. O. S. 10 ff.

<sup>23</sup> Cf. Gasparri, 1. c. n. 1190.



Selbstverständlich ist es nun erst recht unmöglich, den c. 1134 über c. 1136 hinweg wiederum auf den c. 1137 zu beziehen. Das ist aber auch gar nicht notwendig; denn man wird aus dem c. 1137 selbst zum wesentlich gleichen Ergebnis kommen. Dieser verlangt ja, daß die Ehe nochmal in der kirchlichen Form geschlossen werden muß, und dazu ist auch eine wirkliche Konsensleistung notwendig, die die bisher ungültige Ehe nunmehr gültig machen will. In diesem Sinn äußert sich auch die Rota in einer Entscheidung vom 1. Juni 1940, n. 7, wo es heißt: *Quoties autem praescribitur renovatio consensus forma iure praescripta (can. 1135, § 1; can. 1136, § 3), quod semper exigitur in convalidatione matrimonii invalidi ob defectum formae (can. 1137), tunc utique ex natura rei sequitur, quod noviter contrahentes coram paroco et testibus sciant prius matrimonium fuisse nullum et quod utraque pars novum eliciat consensum*<sup>24</sup>.

Die Rota beruft sich in dieser Entscheidung nicht auf c. 1134. Sie tut das auch nicht in den beiden anderen von Flatten für seine Ansicht angeführten Entscheidungen, bei denen es sich um Konvalidation von Ehen handelt, die wegen eines Konsensmangels ungültig waren. Vielmehr leitet sie die Notwendigkeit einer neuen Konsensleistung jeweils aus den einschlägigen cc. 1136 und 1137 ab.

Zusammenfassend dürfen wir sagen:

Die beiden eingangs angeführten Nichtigkeitsurteile waren Fehlurteile, und es muß dringend davor gewarnt werden, sie zum Vorbild für die Entscheidung ähnlicher Fälle zu nehmen. Vielmehr ist jenen Gerichten beizupflichten, die derartige Nichtigkeitsklagen schon bisher zurückgewiesen haben, und insbesondere ist auch das oben erwähnte Urteil der Rota zu beachten, nicht nur weil es sich dabei um ein höchstrichterliches Urteil handelt, sondern vor allem deshalb, weil es sachlich voll und ganz begründet ist. Eine gegenteilige Rechtsprechung aber müßte namentlich auf dem Gebiet der gemischten Ehen zu sehr schwerwiegenden Konsequenzen führen.

<sup>24</sup> In dem in Frage stehenden Fall war die Ehe zwar in kirchlicher Form geschlossen worden, aber der assistierende Priester war nicht zuständig gewesen.



## Einführung in eine klinische Psychopathologie

Die Psychiatrie, eine Wissenschaft vom seelisch Abnormen, von seinen Erscheinungsweisen, seinen leiblichen und seelischen Ursachen, seinen leiblichen und seelischen Behandlungsmöglichkeiten (K. Schneider), ist erst jungen Datums. Wolfgang de Boor schreibt in seiner „Psychiatrische Systematik“: „Während sich die Ärzte der ‚vorklinischen‘ Ära der Psychiatrie meist mit der Schilderung seelisch-abnormer Zustände begnügten und allenfalls sinnfällige Namen für die Zustände fanden, die sich der unvoreingenommenen Beobachtung immer wieder boten, hat erst Kahlbaum 1863 in seiner Arbeit über die ‚Gruppierung der seelischen Krankheiten und die Einteilung der Seelenstörungen‘ die Methoden zur Ordnung des empirischen Materials geschaffen, die in gerader Linie zur Position der heutigen Psychiatrie führen.“ Während in der „romantischen Psychiatrie“ der Vor-Somatiker (Ideler, Heinroth) ein metaphysisch orientierter Krankheitsbegriff vorherrschte, der Schuld und Entscheidung in sich aufnahm und in den Krankheiten die Äußerungen eines transzendenten, den Gesetzen der organischen Natur nicht unterworfenen Wesens sah, setzte etwa um diese Zeit eine naturwissenschaftliche Betrachtung auch der psychischen Phänomene ein. Diese Auffassungen sind heute noch vorherrschend, jedoch weisen manche Strömungen in der modernen, sogenannten psychosomatischen Medizin auf eine neue Belebung des alten, spekulativen Krankheitsbegriffes hin, in den metaphysische Begriffe wie Schuld oder Freiheit wieder aufgenommen wurden.

Wir haben bisher den Begriff „Geisteskrankheit“ völlig gemieden, da es keine Krankheit des Geistes geben kann, da die immaterielle Geistseele als solche nicht erkranken kann. K. Schneider, dessen Psychopathologie wir uns eng anschließen und im Folgenden referieren, sagt, daß es Krankheit nur in etwas im Raume Gegebenem, in etwas Materiellem geben kann, also keinesfalls im Geist, wenn dieser noch Geist sein soll. Wir sprechen deshalb von seelischen Erkrankungen und von seelischen Störungen oder zusammenfassend von seelischen Abnormalitäten.

Das Zentralnervensystem (Gehirn, Rückenmark) ist das wichtigste körperliche Substrat der seelischen Vorgänge; weiterhin können eine Rolle spielen das autonome Nervensystem (Sympathikus und Parasympathicus), die Sinnesorgane, Herz, Atmungsorgane, Blutdrüsen, Blut u. a.

K. Schneider faßt die Fülle der seelischen Auffälligkeiten, die wir in unserer ärztlichen Tätigkeit zu sehen bekommen, in zwei großen Gruppen zusammen, die heute allgemein anerkannt werden. Über die Art ihrer Beziehungen, Verbindungen, Überschneidungen ist man allerdings sehr verschiedener Ansicht (z. B. Kretschmer). K. Schneider unterscheidet zwischen seelisch Abnormem als Spielart seelischen Seins, als Variante menschlichen Verhaltens, und seelisch Abnormem als Folge von Krankheit. „Sein Krankheitsbegriff ist medizinisch, nur der Leib kann erkranken, und von ‚krankhaften‘ seelischen Auffällig-

keiten sprechen wir nur dann, wenn diesen ein krankhafter, somatischer Vorgang zugrunde liegt" (Wolfgang de Boor). „Krankhaft“ sind die seelischen Störungen, die durch Organprozesse, ihre funktionalen Folgen und lokalen Residuen bedingt sind.

Wenn ein Mann auf der Höhe eines bisher unauffälligen Lebens infolge einer syphilitischen Hirnerkrankung nachlässig, vergeßlich, taktlos, grob, gleichgültig, asozial wird, so ist das eine seelische Abnormität infolge von Krankheit.

Wenn aber ein Mann aus einwandfreier Umwelt schon in der Schulzeit durch Schwierigkeiten, etwa Schulschwänzen, Verlogenheit, Unordentlichkeit auffiel, bald danach dann seine ersten größeren Diebstähle beging und von da ab, bis das Alter seine Aktivität milderte, von einer Straftat in die andere verfiel, so ist das eine seelische Abnormität als Spielart menschlichen Wesens, speziell eine abnorme, und zwar psychopathische Persönlichkeit.

### **1. Seelische Abnormitäten als Folge von Krankheit**

Wir unterscheiden hier zwischen den körperlich begründbaren Psychosen und den sogenannten endogenen Psychosen, zu denen K. Schneider nur die Schizophrenie und die Zykllothymie zählt. Bei den körperlich begründbaren Psychosen verursacht die Krankheit „das Dasein der seelischen Störungen, ihr Sosein, ihr besonderes Aussehen ist damit nicht begriffen“. Hier öffnet sich ein anderes, weit tiefer liegendes Gebiet der Psychiatrie. Im letzten Ende sind diese körperlichen Krankheiten stets Gehirnerkrankungen; auch wenn die Störung, wie etwa bei einer Infektionskrankheit, ihren primären Sitz sonstwo im Leib hat, so ist das Erfolgsorgan, d. h. das Organ, durch dessen Erkrankung die seelische Abnormität hervorgerufen wird, immer das Gehirn.

An akuten derartigen Krankheiten nennen wir eine Arzneimittelvergiftung oder Alkoholvergiftung, an akuten Episoden chronischer Krankheiten die Bewußtseinsstörung, den Dämmerzustand mancher Epileptiker; an chronischen Krankheiten die oben erwähnte syphilitische Hirnerkrankung (progr. Paralyse) oder die verschiedenen Alterserkrankungen des Gehirns.

Das sind allgemein bekannte und leicht zu begreifende leibliche und seelische Tatbestände, wenn auch das Wie des Zusammenhangs empirisch unerforschlich bleibt, weil diese Frage das metaphysische Problem des „Zusammenhangs“ von Leib und Seele anspricht.

Wir reden in der Sprache eines „empirischen Dualismus“ von einer kausalen Zuordnung, von einer Wechselwirkung. Zu einer metaphysischen Auslegung des Leib-Seele-Verhältnisses ist damit nicht Stellung genommen. Auf Schritt und Tritt begegnen uns solche Wechselbeziehungen. Die Seele formt nicht nur den Leib, sie bedarf auch des Leibes und seiner geordneten Funktionen.

Bei den endogenen Psychosen (Schizophrenie, Zykllothymie) kennen wir die diesen seelischen Abnormitäten zugrunde liegende Krankheit nicht. Aus mehreren klinisch-empirischen Erfahrungen — z. B. recht häufige Erblichkeit, Auftreten dieser Erkrankungen in biologisch kritischen Zeiten wie in der Pubertät, in der Schwangerschaft, im Wochenbett, in den Rückbildungsjahren, das nicht ganz seltene Auftreten allgemeiner körperlicher Veränderungen, wie Gewichtsschwankungen, Aussetzen der Menstruation, vegetative Störungen — ergibt sich jedoch die Annahme einer diesen seelischen Störungen zugrunde

liegenden Krankheit. Auch die Erfolge der somatischen Behandlung sprechen für die Annahme körperlicher Vorgänge. Es gibt z. B. schizophrene Psychosen, die in kürzester Zeit — ohne Behandlung — zum Tode des Patienten führen. Bewiesen ist diese, zwar sehr gut gestützte Ansicht aber nicht, sie ist ein reines Postulat. Am überzeugendsten für dieses Postulat sprechen die psychopathologischen Tatbestände. Diese endogenen Psychosen treten völlig unmotiviert, nicht seelisch begründet auf und zerreißen die Sinngesetzlichkeit, die Sinn-Kontinuität der Lebensentwicklung, die dem nicht-krankhaften Seelenleben eigen ist, auch dann, wenn es sich um eine abnorme Spielart handelt. Das seelische Leben entwickelt sich im wesentlichen als Resultante zweier Kräftefaktoren: es entfaltet sich entsprechend seiner Anlage, in die auch die allgemeine Altersfärbung eingeschlossen ist, im Widerspiel mit den darauf einwirkenden Schicksalen, Erfahrungen, Erlebnissen im weitesten Sinne (Karl Jaspers).

Bei den erwähnten zyklischen und schizophrenen Zuständen tritt nun etwas ein, was aus diesem Wechselspiel nicht ableitbar ist. Ein Bruch, ein Knick, etwas aus diesen beiden Faktoren nicht Begreifbares. Das ist nun genau so wie bei den seelischen Störungen infolge faßbarer Krankheiten, und zwar nur bei solchen, weshalb auch bei Zyklithymie und Schizophrenie der Schluß von verursachenden leiblichen Krankheitsvorgängen sehr wohl begründet ist.

## **2. Seelische Abnormitäten als bloße Spielart seelischen Wesens, als Variante menschlichen Verhaltens**

Diese Abnormitäten gehen nicht auf Krankheiten zurück. Sie sind nach K. Schneider nichts qualitativ, sondern nur etwas intensitativ Abnormes, Abweichungen vom Durchschnitt, vom Gewohnten, Üblichen. Hier sind nirgends scharfe Grenzen gegenüber den „normalen“ Lagen, und daher ist es in leichteren Fällen oft willkürlich, ob man schon von Abnormalität reden will oder nicht. An Formen gibt es:

a) Abnorme Verstandesanlagen; obwohl es Variationen nach oben genau so gibt, interessieren nur die nach unten: die Beschränktheit, der angeborene Schwachsinn. Von anderen Psychiatern wird diese Gruppe herausgenommen und als eine dritte Hauptgruppe eingeordnet.

b) Abnorme leibliche, vitale Triebregungen, unter denen fast nur die sexuellen praktische Bedeutung haben.

c) Die abnormen Persönlichkeiten; diese sind Variationen von Persönlichkeit, charakterliche Abartigkeiten. Als psychopathische Persönlichkeiten bezeichnen wir diejenigen abnormen Persönlichkeiten, die an ihrer Abnormalität leiden oder unter deren Abnormalität die Gesellschaft leidet. Abnorme Persönlichkeiten sind also Abweichungen von einer uns vorschwebenden Durchschnittsbreite von Persönlichkeiten. Wir haben nur eine Durchschnittsnorm, nicht eine Wertnorm im Auge. Es bestehen keine scharfen Grenzen zwischen abnormen und den als normal zu bezeichnenden Persönlichkeiten, wohl aber sind abnorme Persönlichkeiten scharf zu trennen von den als krankhaft postulierten zyklischen und schizophrenen Psychosen. Wenn man auch für diese Psychosen eine gewisse Persönlichkeitsdisposition anerkennt, so lehnt K. Schneider aber Übergänge ab, im Gegensatz zu dem Tübinger Psychiater E. Kretschmer.

Die Einteilung der psychopathischen Persönlichkeiten bei K. Schneider geschieht nach den jeweils hervorstechenden, beherrschenden Eigenschaften. Wir unterscheiden hyperthymische, depressive, selbstunsichere, fanatische, geltungsbedürftige, stimmungslabile, explosible, gemütlose, willenslose und asthenische Psychopathen. Die abnormen Persönlichkeiten sind vor allem anlagemäßig bedingte Variationen, jedoch sind viele Arten durch Erlebnisse, durch Schicksale weitgehend bildbar und veränderbar. Andererseits gibt es auch psychopathische Episoden, endogen getragen sowohl wie reaktiv.

d) Abnorme Erlebnisreaktionen. Wir denken hier z. B. an den Selbstmord eines Bekümmerten, an Reaktionen aus Eifersucht oder etwa aus der Haft. Abnorme Erlebnisreaktionen weichen vom Durchschnitt Normaler ab, vor allem durch ungewöhnliche Stärke, wozu man auch die Inadäquatheit im Verhältnis zum Anlaß rechnen muß, oder durch Abnormität der Dauer. Es gibt nicht nur Reaktionen auf äußere Erlebnisse, sondern auch Reaktionen auf innere Erlebnisse: auf innere Unausgeglichenheiten, Spannungen, besonders Trieb Situationen. Wir sprechen dann von inneren Konfliktreaktionen. Nicht auf die inneren Mängel und Disharmonien selbst kommt es hier an, sondern auf die leidende Stellungnahme dazu, also eben auf die inneren Konfliktreaktionen. Sie sind deshalb von den äußeren Erlebnisreaktionen nicht scharf abgrenzbar, weil sie sich oft an äußeren Erlebnissen entzünden. Bei diesen Erlebnisreaktionen spielt natürlich die Persönlichkeitsstruktur eine Rolle, insbesondere bei den inneren Konfliktreaktionen; es gibt aber auch abnorme Reaktionen auf äußere Erlebnisse, die nicht eine bestimmte Persönlichkeit voraussetzen. Den Ausdruck „Neurose“ für diese äußeren und inneren Erlebnisreaktionen, die beide das Bild psychogener Körperstörungen zeigen können, lehnt K. Schneider ab. „Neurose“ widerspricht sprachlich der heutigen Auffassung; es handelt sich ja eben nicht um Nervenstörungen, sondern um seelische Störungen. K. Schneider sagt, „man hat nicht eine Neurose, sondern man ist ein „Neurotiker.“ Sehr häufig wächst eine abnorme Erlebnisreaktion, „eine Neurose“, auf dem Boden einer abnormen Persönlichkeit, die eine Anlage zu allerlei Schwierigkeiten mit sich selbst und mit der Umwelt mitbekommen hat. Dies ist der Psychoanalyse und der Psychosomatik ein Ärgernis. Sie bestreiten mehr oder weniger die „Psychopathen“ und glauben, diese Formen seien durch das Leben, durch die Schicksale, insbesondere durch frühkindliche Ergebnisse geprägt. Wenn man bei den „negativen“ Variationen des Verstandes, den Unterbegabungen, widerspruchlos etwas Anlagemäßiges annimmt, ist es nicht einzusehen, warum es nun auf dem Gebiet der Persönlichkeit solche anlagemäßigen Variationen nicht geben sollte.

Zusammenfassend kommen wir nach K. Schneider zu folgendem Entwurf:

1. Seelische Abnormitäten als Folge von Krankheiten:
  - a) Bekannte Krankheiten,
  - b) postulierte Krankheiten.
2. Seelische Abnormitäten als Spielarten seelischen Wesens:
  - a) Abnorme Verstandesanlagen,
  - b) Triebabnormitäten.
  - c) abnorme bzw. psychopathische Persönlichkeiten,
  - d) abnorme Erlebnisreaktionen.



Viele Psychiater, unter Führung Kretschmers, nehmen Übergänge an zwischen Schizophrenie und Zylothymie (1 b) und den abnormen Persönlichkeiten und Erlebnisreaktionen (Gruppe 2). K. Schneider zieht hier, wie wir oben eingehend ausführten, scharfe Grenzen; aber das sind spezielle Probleme der Psychiatrie, über die man verschiedener Meinung sein kann.

Neben dieser somatischen Forschung in der Psychiatrie steht heute die psychosomatische Richtung in der Psychiatrie, ja in der ganzen Medizin. „Sie sieht in seelischen Faktoren die *causa prima* der Vorgänge, die sich dann erst sekundär am minderwertigen oder sonst disponierten Organ auswirken. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß auch diese ‚seelischen Faktoren‘ von einem Leib getragen werden oder von einem ‚Untergrund‘ (K. Schneider) beeinflussbar sind, in dem die verschiedensten Kräfte wirksam gedacht werden können“ (W. de Boor). Für die Psychosomatik sind auch echte Krankheiten ganz oder teilweise psychisch bedingt. Ihr Entstehen entspringt irgendeiner lebensgeschichtlichen Situation und in ihr irgendeinem Zweck, einer Absicht.

Eine neue Forschungsmethode in der heutigen Psychiatrie ist die Daseinsanalyse Binswangers, die sicherlich eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Psychotherapie gewinnen wird. Von Bayer sagt von ihr, daß sie keinen Ersatz und auch keine Korrektur der klinischen Einteilungen und Ordnungen und ferner keine genetische Theorie der endogenen Psychosen liefert, sondern daß sie das Wesensbild des seelisch kranken Menschen in ungeahnter Weise vertieft und durchleuchtet, ja daß sie den psychotischen Symptomträger erst eigentlich als Menschen sieht.

K. Schneider hat nun in jüngster Zeit in seinen Anmerkungen zu „Psychiatrie heute“ (Stuttgart 1952) eine metaphysisch-spekulative Deutung der „Psychose“ vom aristotelisch-scholastischen Standpunkt aus gegeben, die wir glauben hier ausführlich wiedergeben zu müssen<sup>1</sup>. „Die Scholastik spekulierte jedoch nicht so. Nach spärlichen Bemerkungen haben jedenfalls Albertus Magnus und Thomas von Aquin die Psychosen als leibliche Krankheiten angesehen<sup>2</sup>. Eine Deutung der Psychose vom aristotelisch-scholastischen Standpunkt aus erscheint uns darum verlockend und verführerisch, weil von ihm aus jene Schwierigkeit der klinischen Psychiatrie sich lösen könnte, daß bei den ‚endogenen‘ Psychosen die ‚Krankheit‘ bisher ein reines ‚Postulat‘ blieb. Auch darum wird ja von psychoanalytischer Seite immer wieder der Versuch gemacht, in ihm keine Krankheitsfolge zu sehen, sondern psychologisch grundsätzlich auflösbare ‚Neurosen‘. Lehnt man diese Deutung ab und zieht man sich nicht auf das ‚Postulat‘, d. h. einen Wechsel auf die Zukunft der Wissenschaft zurück, dann bleibt doch noch eine andere spekulative Deutbarkeit, die hier versucht wird.

Nach aristotelisch-thomistischer Auffassung sind Leib und Seele zwei unvollständige Substanzen, die zum Ganzen der einen lebenden Vollsubstanz verbunden sind. Dabei ist die Seele die Form des Leibes. Die andere Teilsubstanz ist die Materie. Diese beiden Teilsubstanzen schließen je eine natur-

<sup>1</sup> Vgl. Interpretacion especulativa de la psicosis. Actas Luso-Espanolas de Neur. Psiquiatr. 10, 1951, 1.

<sup>2</sup> Vgl. P. Kopp, Psychiatrisches bei Albertus Magnus. Z. Neur. 147, 1933, 50 und Psychiatrisches bei Thomas von Aquin. Z. Neur. 153, 178.



hafte Hinordnung auf den anderen Teil ein. Sie konstituieren zusammen das Ganze der substantiellen Einheit.

Nehmen wir diesen Ansatz, so wäre Krankheit (im strengen Sinn) stets ein Zustand der Materie. Daß sie auf die Form, auf die Seele, zurückwirken kann, ist bei dieser substantiellen Einheit von Leib und Seele leicht einzusehen. Solche Seelenstörung wäre ein sekundäres Irresein. Andererseits kann aber auch die Seele, die Form, aus sich heraus verirren, ohne daß dies durch eine Erkrankung der Materie bewirkt wäre. Das wäre das primäre Irresein oder die endogene Psychose, die also dann nicht Krankheitsfolge wäre. Man könnte also gar nicht hoffen, jemals jenes ‚Postulat‘ zu verifizieren. Auch hier ist wegen der substantiellen Einheit mit der Materie eine Rückwirkung auf die Materie leicht zu verstehen, ebenso die Möglichkeit, durch Einwirkung auf die Materie dieses primäre Irresein zu beeinflussen. Die Grenze zwischen sekundärem und primärem Irresein würde sich schwerlich genau mit dem decken, was wir in unserer heutigen klinischen Sprache einerseits körperlich begründbare Psychosen, andererseits endogene Psychosen heißen.“

„Wir unterscheiden also Krankheit der Materie, gegebenenfalls mit sekundärem Irresein, und nicht krankhafte primäre Verirrung der Seele als der Form der Materie und denken uns nach letzterer Weise die endogenen Psychosen. Daß sie unerklärlicherweise im ganzen so anders aussehen als die Psychosen bei bekannten Krankheiten, die ‚organischen‘ Psychosen, könnte dieses Deutung stützen. Jene bei beiden Arten vorhandene Zerreißung der Sinnkontinuität fügt sich gut in diese Deutung ein. Sowohl durch Einwirkung der kranken Materie auf die Form (Seele), wie durch primäre Verirrung der Form selbst ist solches möglich.“

Die Erkennung dieser seelischen Störungen setzt nun ein eingehendes Studium der einzelnen Krankheiten, große Erfahrung in der Beurteilung der Kranken selbst, und jedesmal ein intensives Sich-befassen mit dem Kranken voraus. Es ist mitunter äußerst schwierig zu entscheiden, ob es sich um eine Schizophrenie, also um eine endogene Psychose, oder nur um eine abartige, verschrobene Persönlichkeit als Spielart des seelischen Wesens handelt. Gerade der Seelsorger kommt nun in erhöhtem Maße mit seelisch Kranken und mit seelisch Abnormen in Berührung. Ein allgemein gültiges sicheres Zeichen zur Erkennung des Krankhaften oder Abnormen gibt es leider nicht. In groben Zügen kann man sagen, wenn das Vorgebrachte unverständlich und uneinfühlbar ist, so besteht der Verdacht auf eine seelische Erkrankung. In allen verdächtigen Fällen sollte man dem Ratsuchenden die Konsultation eines Facharztes empfehlen.

Was die Verantwortlichkeit für das Handeln angeht, so wird nach den Erfahrungen der forensischen Psychiatrie die Verantwortlichkeit und damit auch die Schuldfähigkeit bei endogenen Psychosen (Schizophrenie und Zyklotymie) generell abgelehnt, bei den anderen Psychosen kommt es auf den psychopathologischen Tatbestand, d. h. auf die Art und Schwere der durch die Krankheit bedingten seelischen Störungen an, während die Verantwortlichkeit bei den seelischen Abnormalitäten als Spielart seelischen Wesens sehr oft bejaht wird; in jedem Fall aber muß eine sorgfältige Prüfung vorgenommen werden.

Das häufige Vorkommen seelischer Abnormitäten und die oft notwendige Mitarbeit des Seelsorgers für den Arzt fordern eine gewisse Einsicht, auch des Seelsorgers, in die klinische Psychopathologie.

Medizinalrat Dr. E. Hammes, Andernach

#### Literatur:

1. Baumgartner, Niedermayer, Somogyi, Kanders: Religion und Medizin. Bd. 4 (1945).
2. W. v. Bayer: Zur Psychopathologie der endogenen Psychosen. Nervenarzt 8 (1953), 316.
3. J. Bodamer: Zur Entstehung der Psychiatrie als Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Ftschr. Neur. 11 (1953) 511.
4. Wolfg. de Boor: Psychiatrische Systematik. Heidelberg 1954.
5. H.W. Gruhle: Emil Kraepelins 100. Geburtstag. Nervenarzt 6 (1956) 241.
6. K. Kollé: Das Bild des Menschen in der Psychiatrie. Stuttgart 1954.
7. E. Kretschmer: Psychotherapeut. Studien. Stuttgart 1949. Medizin. Psychologie. Stuttgart 1956.
8. A. Niedermayer: Grundsätzliches zur Pastoralpsychiatrie. Anima 1 (1955) 42.
9. E. Ringel: Tatsächliches zur Pastoralpsychiatrie. Anima 1 (1955) 47.
10. K. Schneider: Psychiatrie heute. Stuttgart 1952.  
Beurteilung der Zurechnungsfähigkeit. Stuttgart 1953.  
Klinische Psychopathologie. Stuttgart 1950.  
Kraepelin und die gegenwärtige Psychiatrie. Ftschr. Neur. 1 (1956) 1.  
Die psychopathischen Persönlichkeiten. Wien 1950.
11. F. G. v. Stockert: Ganzheitliche Betrachtungsweise in der Psychiatrie. Nervenarzt 8 (1953) 311.
12. H. J. Weitbrecht: Kritik der Psychosomatik. Stuttgart 1955.
13. V. v. Weizsäcker: Körpergeschehen und Neurose. Stuttgart 1950.

### Die Kanzelfürbitte für die hoffenden Frauen

Es ist wohl G. Schreiber gewesen, der 1918<sup>1</sup> erstmals wieder auf die in Vergessenheit geratene Tatsache hingewiesen hat, daß man im mittelalterlichen Sonntagsgottesdienst im Rahmen des Allgemeinen Kirchengebets<sup>2</sup> nach der Predigt regelmäßig auch der „schwangeren Christenfrauen“ gedacht hat. Als Beispiel führt Schreiber die Formel aus dem 1502 erschienenen *Manuale Curatorum* des Baseler Pfarrers Ulrich Surgant<sup>3</sup> an: „Für all schwanger christen frawen, das sy unser herr genediglich entbind und inen verleyhe ein froelichen anblick irer geburt und der frucht das heilig Sacrament des tauffs.“ Es dürfte

<sup>1</sup> G. Schreiber, Mutter und Kind in der Kultur der Kirche, Freiburg 1918, 48 f.

<sup>2</sup> Zu seiner Gesamtgeschichte vgl. Jos. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia I* (Wien 1952) 614–628 und Balth. Fischer, *Litania ad Laudes et Vesperas*. Ein Vorschlag zur Neugestaltung der Ferialpreces in Laudes und Vesper des Römischen Breviers: Lit. Jahrb. I (1951) 55–74. (Beide Veröffentlichungen werden im folgenden nur mit dem Verfasseramen angeführt.)

<sup>3</sup> Zur Bedeutung dieses Werkes für seine Zeit vgl. jetzt F. Schmidt-Clausing, Zwingli als Liturgiker, Göttingen 1952, 28 f.

interessieren, etwas über Verbreitung (1), Herkunft (2) und Dauer (3) dieses sympathischen Brauches zu erfahren.

1. In Deutschland scheint der Brauch am Ausgang des Mittelalters allgemein verbreitet gewesen zu sein. Für den süddeutschen Raum läßt sich das durch eine Reihe direkter Zeugnisse<sup>4</sup>, für den norddeutschen Raum auf dem Umweg über die ältesten evangelischen Kirchenordnungen<sup>5</sup> belegen. Man wird — im Hinblick auf die gleich zu nennenden Parallelen — annehmen dürfen, daß der Brauch tief ins Mittelalter zurückreicht. Die Kanzelfürbitte für die hoffenden Frauen ist nämlich nicht auf Deutschland beschränkt. Für England ist sie am Anfang des 15. Jahrhunderts bezeugt<sup>6</sup>. Für Frankreich liegt das älteste bekannt gewordene Zeugnis schon ein Jahrhundert früher. In Paris des 14. Jahrhunderts verkündet der Priester allsonntäglich: *Aprez nous prions dieu pour toutes femmes grossez d'enfant; que nostre seigneur les vueille délivrer a joie et restituer a bonne santé et le fruit de leurs ventres amener a fonts de baptesme et que dieu en puisse estre servi, loé et honnoré*<sup>7</sup>.

2. Unwillkürlich fragt man nach der Herkunft eines so weitverbreiteten Fürbittmotivs. Die Linien weisen — wieder einmal — nach dem Osten. Während die römische Überlieferung des Allgemeinen Gebets, wie sie in der Karfreitagsliturgie fortlebt, ein spezielles Gebet für Schwangere nicht kennt, haben wir aus dem Osten wenigstens einen, allerdings einen gewichtigen Beleg für ein solches Gebet: im Allgemeinen Kirchengebet in der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen, die antiochenischen Gottesdienstbrauch um 380 wiedergibt. Hier lautet eine der Fürbittintentionen: „Für die in heiligem Ehebund und ἐν τεκνογονίαις<sup>8</sup> Lebenden lasset uns beten.“<sup>9</sup> Wenn wir den Weg auch nicht im einzelnen nachzeichnen können, auf dem diese antiochenische Fürbittintention im abendländischen Westen bekannt geworden ist, so dürfen wir doch im Hinblick auf die zahlreichen Fäden, die sich immer wieder gerade zwischen syrischer und mittelalterlich-westlicher Frömmigkeit zeigen<sup>10</sup>, annehmen, daß antiochenischer Brauch bei der mittelalterlichen Kanzelfürbitte für die hoffenden Frauen Pate gestanden hat. Ob er selbst auf synagogale oder hellenistische Wurzeln zurückgeht, bedürfte einer eigenen Untersuchung; denn in beiden Bereichen scheint man zum mindesten das Fürbittgebet für Frauen und Kinder oder doch für die einzelnen Gruppen in der Gemeinde gekannt zu haben<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> Vgl. Fischer 72.

<sup>5</sup> Vgl. etwa die Kirchenordnung für die Wenzelskirche in Naumburg von 1537/8: E. Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jhs. I/2 (Leipzig 1904) 80 oder die Hamburger Kirchenordnung von 1529: Sehling V (Leipzig 1913) 530.

<sup>6</sup> Vgl. Jungmann 625 Anm. 44.

<sup>7</sup> Der Text ist ediert von A. Gastoué in Quest. Lit. et Par. 12 (1927) 245—248.

<sup>8</sup> Das Wort bezeichnet sowohl das Zeugen wie das Gebären, so daß man zunächst den Eindruck hat, hier werde allgemein für die Eheleute und die Eltern gebetet. Man wird aber bedenken müssen, daß die Verwendung des Wortes 1 Tim 2, 15 sicher der Bedeutung „Gebären“ den Vorklang gab.

<sup>9</sup> F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, Oxford 1896, 22.

<sup>10</sup> Vgl. etwa — um nur einen Sektor zu nennen — E. Wellesz, Eastern elements in western chant, Oxford 1947.

<sup>11</sup> Für den hellenistischen Bereich vgl. G. Dellings, Der Gottesdienst im

3. Es bleibt zu fragen, wie lange man in den einzelnen Ländern die Kanzelfürbitte für die hoffenden Frauen gepflegt hat. In Deutschland dürfte sie verstummt sein, als man sich entschloß, das Allgemeine Kirchengebet nicht mehr in der alten Form aneinandergereihter Einzelfürbitten, sondern in der von Petrus Canisius 1556/7 geschaffenen blockartigen Form zu verrichten, auf die dann der Name des „Allgemeinen Gebetes“ übergang<sup>12</sup>; diese neue Form enthielt keine Erwähnung der Schwangeren mehr. Weitergelebt hat unsere Fürbitte allerdings im protestantischen Raum, bis sie in der Aufklärung mit den übrigen alten Fürbitten der „allgemeinen Auflösung aller liturgischen Formen“<sup>13</sup> zum Opfer fiel<sup>14</sup>. Die Entwicklung in England ist ähnlich verlaufen, nur daß sie dort bis heute in der Litanei des anglikanischen Common Prayer Book weiterlebt, in der es — in wörtlicher Übereinstimmung mit den katholisch-mittelalterlich bestimmten ersten Formeln von 1549 und 1552<sup>15</sup> — noch heute heißt: *That it may please thee to preserve all that travel by land or by water, all women labouring of child, all sick persons and young children*<sup>16</sup>. In Frankreich schließlich ist unsere Kanzelfürbitte für die hoffenden Frauen durch das 17. und 18. Jahrhundert hindurch in ungestörter Übung geblieben<sup>17</sup>, ja noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts hat man in Paris kein Bedenken gehabt, allsonntäglich *pour l'heureuse délivrance des femmes enceintes* zu beten<sup>18</sup>. Dann ist allerdings auch in Frankreich die jahrhundertealte Tradition versiegt.

Es ist kein Zufall, daß die ehrwürdige Überlieferung gerade um die Mitte des 19. Jahrhunderts abbricht. Es ist die gleiche Zeit, für die G. Schreiber auf der ganzen Breite der Gebetbuchliteratur ein Nachlassen des Interesses „für Gegenstände der Mütterlichkeit und Familienpflege“ feststellt<sup>19</sup>. Erst heute beginnen wir das Ungesunde dieser aus vielen Quellen (nicht zuletzt aus der der Prüderie) gespeisten Haltung des späteren 19. Jahrhunderts zu spüren und suchen Rückwege. Das neue Trierer Gesangbuch vom Jahre 1955 hat m. W. als erstes deutsches Diözesangebetsbuch im Rahmen einer (im Stil der *Preces feriales* des Breviers gehaltenen) „Andacht für die Anliegen des Reiches Gottes“<sup>20</sup> im Abschnitt „Fürbitten für die Pfarrgemeinde“ die altehrwürdige — und so zeitgemäß gewordene! — Fürbitte für die hoffenden Frauen im öffentlichen Gottesdienst wiederaufleben lassen: „V Lasset uns beten für die hoffenden Mütter. A Herr, erbarme dich. V In der Hut deiner Fittiche laß sie geborgen sein. A Mit deinen Flügeln beschirme sie.“<sup>21</sup>

B. Fischer

NT, Göttingen 1952, 106 Anm. 51; für die Synagoge W. Oesterley, *The Jewish background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925, 135. Im gleichen Sinne beantwortet die Herkunftsfrage C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* 2 (München 1954) 186.

<sup>12</sup> Vgl. Jungmann 627 f.

<sup>13</sup> O. Dietz, *Das Allgemeine Kirchengebet: Leiturgia II* (1955) 446.

<sup>14</sup> Ebda.

<sup>15</sup> Vgl. die Ausgabe von E. C. S. Gibson, London 1952, 233. 336.

<sup>16</sup> *The Book of Common Prayer*, Oxford o. J. 66.

<sup>17</sup> Für das 17. Jh. vgl. das Beispiel aus Metz: Fischer 72; für das 18. Jh. vgl. *Rituel de Toul*, Nancy 1760, 402.

<sup>18</sup> *Rituale Parisiense* 1839, 436.

<sup>19</sup> A. a. O. (Anm. 1) 117.

<sup>20</sup> *Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Trier* 1955, Nr. 764—766; als Vorlage haben die Vorschläge Fischer 64—67 gedient.

<sup>21</sup> Ebda Nr. 766 (S. 905).



### Eröffnung des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn

Im Jahrgang 63 (1954) 18—32 dieser Zeitschrift erschien ein Aufsatz: Katholische Konfessionskunde heute, in dem als Desiderat der katholischen Theologie ausgesprochen wurde: „Es ist ein Gebot der Stunde, auch ein katholisches Institut für Konfessionskunde zu schaffen“ (31). Echo und Zustimmung waren überraschend, und am 27. Juni 1955 beschloß die Theologische Fakultät Trier, ein konfessionskundliches Institut in drei Abteilungen: Ostkirchen, Reformatorische Kirchen, Freikirchen und Sekten auf überdiözesaner Basis zu gründen. Sie unterbreitete dem H. H. Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz einen klar umschriebenen Plan über Aufgabe, Aufbau, Leitung, Personal und Kosten des Instituts mit der Bitte um eine jährliche finanzielle Beihilfe. Auf der im August 1955 in Fulda tagenden Bischofskonferenz stellte der zuständige Referent, Erzbischof Dr. Jaeger, seinerseits den Antrag, das Institut in Paderborn zu errichten.

Unter diesen Umständen wurde der Punkt von der Tagesordnung der Konferenz abgesetzt.

Am 19. Januar 1957 hat nunmehr Erzbischof Dr. Jaeger im Collegium Leoninum in Paderborn das Johann-Adam-Möhler-Institut für Konfessions- und Diasporakunde gegründet. Juristischer Träger ist der „Verein zur Pflege wissenschaftlicher Forschung auf dem Gebiete der Konfessions- und Diasporakunde e. V. Paderborn“.

In Anwesenheit des Wissenschaftlichen Beirats des Instituts und der Vertreter fast aller kath.-theol. Fakultäten und Hochschulen Deutschlands erteilte der Paderborner Metropolit nach der Feier der *missa votiva ad tollendum schisma* den sehr geschmackvoll gestalteten Institutsräumen die kirchliche Weihe. Seine Ansprache galt J. A. Möhler, dem „Überwinder des Zeitgeistes“, dem „Theologen der Einheit der Kirche“, dem „Ökumenischen Theologen“.

Es schloß sich die 1. Wissenschaftliche Sitzung an. Der Erzbischof hielt in ihr umfassend Rückschau auf die von der deutschen Theologie seit dem Erscheinen von Karl Barths „Römerbrief“ zur Lösung der ökumenischen Frage geleistete Arbeit.

In der 2. Wissenschaftlichen Sitzung unter dem Vorsitz von Prof. H. Volk (Münster) referierte der Direktor des Instituts Prof. E. Stakemeier (Paderborn) über „Wesen und Aufgaben der Konfessionskunde heute, dargestellt im Anschluß an die Prinzipien der Möhlerschen Symbolik“. J. R. Geiselman hat in seinem Buch: Johann Adam Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen, Wien 1940, erstmals zwei Abschnitte des handschriftlichen Originals der Symbolik Möhlers, die in den Druck nicht aufgenommen worden sind, veröffentlicht (S. 95—106), die einen neuen Weg zum Verständnis des Werkes weisen. Stakemeier beschrift ihn mit Gewinn, als er dem Historiker Möhler kritisch auf seinem Gang durch die nachreformatorische Zeit folgte, in der die Polemik von der Irenik abgelöst wurde und



beide in der Symbolik zu der begrüßenswerten Synthese kamen, die zugleich im Zeichen der Wahrheit und der Liebe steht. Nach diesem Zeichen muß alle Konfessionskunde ausgerichtet sein. Deutlich hört man aus dieser Geschichtsbetrachtung Hegels dialektischen Dreischritt heraus. „Die an Hegel gebildete und doch wieder zutiefst gegen Hegel gerichtete Dialektik ist es, die auch der Symbolik Möhlers das Gesicht gibt“, stellt Geiselmann (a. a. O. 167) fest, und Stakemeiers Referat bestätigte es. Gegen die Einheit der Kirche steht die Vielheit der Häresien. Aber nicht in der „Versöhnung“ beider wird die Synthese gewonnen, vielmehr allein durch die Rückkehr derer, die sich von der einen Kirche getrennt haben; denn die Häresie ist unechter Gegensatz, Widerspruch. Darum — und das hat die Konfessionskunde wieder von Möhler zur Kenntnis zu nehmen — müssen die Unterscheidungslehren unverwischt und unverkürzt konfrontiert werden. Es darf aber nicht nur wie in Möhlers Symbolik auf Grund der Bekenntnisschriften geschehen, so wenig man auch heute von ihnen absehen kann, sondern das Gegenüber in Lehre und Leben, wie es in der Gegenwart sich darstellt, ist gewissenhaft herauszuarbeiten. Nur so tritt das Eigene ins rechte Licht und wird die Bereitschaft geweckt, von dem andern zu lernen. In seiner wissenschaftlichen Arbeit geht das neue Institut über Möhlers Erkenntnis hinaus, aber sein Geist wird sie beseelen. Die Ausführungen des Direktors bürgten dafür.

Der Oberassistent des Instituts Dr. A. Brandenburg behandelte in seinem Referat „die einzelnen theologischen Richtungen der evangelischen Theologie“. Ausgehend von der „Barmer Theologischen Erklärung 1934“ und dem Widerspruch, den sie bei evangelischen Theologen gefunden hat, erörterte er Hauptprobleme, um welche die innerevangelisch-theologische Auseinandersetzung geht: Christologie, Uroffenbarung, Gesetz und Evangelium, die Lehre von den zwei Regimenten. Dabei maß er den christologischen Fragen besondere Ausführlichkeit zu. Als beachtliches Positivum hob er zum Schluß das nach seiner Auffassung seit 1945 auf evangelischer Seite sich bekundende Bemühen hervor, den theologischen Aktualismus und Existentialismus zu überwinden und eine christliche Substantialität zu gewinnen, wie es sich vornehmlich in der Aufgeschlossenheit für die Liturgie, das Amt und die Beichte manifestiere.

Am Abend las P. H. Bacht S. J. (Frankfurt, St. Georgen) im Auditorium Maximum der Erzbischöflichen Akademie ein Publikum über „die Rolle der Tradition in der Kanonbildung“. Das Thema will als Beitrag zu der Frage nach der Tradition überhaupt verstanden werden, die das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vordringlich gestellt hat, und die auch von der evangelischen Theologie aufgegriffen worden ist. Als Dogmatiker stellte B. fest, daß der Offenbarungscharakter der biblischen Bücher nur durch die Autorität der Kirche bezeugt ist, der Christus seinen Heiligen Geist verheißen und gesandt hat. Wo die *assistencia Spiritus Sancti* der Kirche nicht zuerkannt wird, kommt es notwendig zur Kanonkrise. Wenn O. Cullmann, dessen Schrift „Tradition“ (Zürich 1954) im Mittelpunkt des Vortrags stand, erklärt, etwa um 150 habe die Kirche durch die Aufstellung eines Kanonprinzips eingestanden, daß der Tradition kein normativer Wert mehr beizumessen sei, und durch diese „Tat der Demut“ darauf verzichtet, in der Ausübung des Lehramtes „ihre eigene Norm zu sein“, so bleibt er den Beweis

dafür schuldig und ebenso die Antwort auf den Einwand: Hat die Kirche des 2. Jahrhunderts die Vollmacht für sich in Anspruch genommen, darüber zu befinden, welche Schriften kanonisch, und welche es nicht sind, warum soll es dann der Kirche des 16. und des 20. Jahrhunderts verwehrt sein, unfehlbare Lehrautorität geltend zu machen? Denn die Kirche um 150 ist keine Apostelkirche mehr, so daß die grundsätzliche Festlegung eines Kanons durch apostolische Tradition hätte begründet werden können. Im übrigen hat das Vatikanum eindeutig zwischen „apostolischer“ und „kirchlicher“ Tradition, zwischen Offenbarung und unfehlbarer Verkündigung unterschieden (Denz. 1836). Auch hat die Kirche niemals die Souveränität der Schrift angetastet, sich stets nach ihr gerichtet und sich nur als ihre allerdings unentbehrliche Dienerin betrachtet (vgl. M. J. Scheeben, Hdb. d. kath. Dogmatik I, I n. 250).

Voraussichtlich wird das klare und gestraffte Referat H. Bachts in der „Catholica“, Jahrbuch für Kontroverstheologie, die Prälat Dr. R. Grosche (Köln) vor 25 Jahren begründet und zum 1. Januar dieses Jahres dem J.-A.-Möhlner-Institut zu treuen Händen übergeben hat, veröffentlicht werden. Das möchte man auch für das Publikum wünschen, mit dem der Tübinger Fundamentaltheologe H. Fries die Eröffnung glänzend abgeschlossen hat. In ausgefeilter und ausgewogener Rede trug F. die Grundgedanken der Ekklesiologie K. Barths vor, wie sie der Baseler Theologe in seiner Kirchlichen Dogmatik IV, 1, Zürich 1953, entwickelt. Der theologische Ort der Kirche ist bei Barth die Lehre von der Versöhnung als der Erfüllung des Bundes Gottes mit dem Menschen, der sich in Israel und in der Kirche verwirklicht; in Israel als der Spiegelung des Gerichtes, in der Kirche als der Darstellung des Erbarmens Gottes. Die Versöhnung aber ist Jesus Christus, das Haupt der Kirche, seines Leibes. Von daher versteht sich das Sein der Kirche als geschichtlich-sichtbares Ereignis, das aus dem Gegenüber des dreieinigen Gottes kommt, über Welt und Mensch transzendierend in die Zukunft weist und nur im Glauben zugänglich ist. Auch die vier *notae ecclesiae* — was Barth unter ihnen begreift, wurde trefflich dargetan — sind Glaubensprädikate. Aus dem Wesen der Kirche erwächst ihre Aufgabe: Auferbauung der Gemeinde in Glaube und Liebe, am intensivsten im Gottesdienst, sodann in der Ordnung des Rechts und in der Missionierung der Welt. Weil die Kirche teilhat an Christus, hat sie notwendig auch teil an seiner Schmach. Aber weit mehr als durch die offene Verfolgung wird sie von außen dadurch bedrängt, daß man sie totschießt oder mißbraucht, um Weltliches zu garnieren. Von innen entstehen ihr Gefahren in der Fremdhörigkeit und in der Selbstverherrlichung. Dennoch, die Kirche bleibt, weil Christus bleibt. Nicht ohne präzise kritische Fragen an Barth zu stellen, insbesondere auch hinsichtlich des Amtes — und fügen wir hinzu: der Sukzession —, hält F. dafür, daß auch für die Lehre Barths von der Kirche gelte, was H. U. v. Balthasar in seinem Standardwerk: Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, S. 393, schreibt: „Die im behandelten Gebiet der Theologie verbleibenden Meinungsverschiedenheiten sind nicht kirchenspaltend.“ Auf keinen Fall darf der Anruf der Ekklesiologie Barths an Theologie und Leben auf dem katholischen Ufer ungehört verhallen.

Niemand wird von der gastfreundlichen Paderstadt weggegangen sein, ohne sich ehrlich von der Notwendigkeit der Gründung des Instituts für Konfessionskunde überzeugt zu haben. (Die Abteilung 2 für Diasporakunde wird zu einem späteren Termin eröffnet werden.)

Niemand dürfte auch Größe und Schwere der Aufgabe verkannt haben, die sich stellt. Nicht zuletzt fand das Ausdruck in dem nüchtern von H. Schlier und H. Bacht geäußerten Wunsch, konkret festzulegen, was die dreifache Zielsetzung des Instituts ins Auge fasse:

- „1. Wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der Lehren, des Kultes, der Ordnungen und des Lebens der reformatorischen Konfessionen.
2. Darlegung des römisch-katholischen Glaubens in seiner Fülle als Antwort auf die reformatorischen Fragen.
3. Vermittlung der Ergebnisse dieser Arbeiten namentlich an die Seelsorger.“

Möge dem mit so viel Tatkraft und Hingabe begonnenen Werk als Frucht geschenkt sein, was der Wahlspruch seines Begründers will: Vita et Pax!

W. Bartz

### **Die Biblische Zeitschrift erscheint wieder**

Im Januar dieses Jahres erschien das 1. Heft der Neuen Folge der Biblischen Zeitschrift. Damit hat die katholische Theologie des deutschen Sprachraums wieder ihr eigenes bibelwissenschaftliches Organ. Die „BZ“ erschien zum erstenmal im Jahre 1903. Sie wurde begründet von J. Goettsberger, der vor kurzem seinen 88. Geburtstag feiern konnte, und dem 1945 verstorbenen J. Sickenberger, den beiden Vertretern der Exegese an der Universität München. Nach dem ersten Weltkrieg mußte die Zeitschrift leider ihr Erscheinen auf Grund wirtschaftlicher Schwierigkeiten einstellen und konnte erst wieder 1931 herausgebracht werden, jetzt unter der Leitung von B. Walde und J. Freundorfer, dem jetzigen Bischof von Augsburg. Aber schon 1939 wurde sie ein Opfer der Zeitverhältnisse.

Und nun geht sie zum dritten Male ins Land, diesmal unter der Regie von V. Hamp (München) und R. Schnackenburg (Bamberg). War die Biblische Zeitschrift in den früheren Folgen vor allem durch ihre reichhaltigen bibliographischen Notizen, die über alle wichtigen Neuerscheinungen des In- und Auslandes auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft bestens unterrichteten, bekannt und geschätzt, so kann diese Aufgabe in der Neuen Folge, weil von anderen Organen (Biblica, Internationale Zeitschriftenschau) genügend vertreten, zurücktreten zugunsten einer stärkeren Pflege der biblischen Theologie, die ja das eigentliche Ziel aller wissenschaftlichen Bibelarbeit sein muß. Gleich der erste Aufsatz der Neuen Folge von H. Schlier, Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, darf dafür als programmatisch angesehen werden. Daneben werden aber auch die übrigen Aufgaben der Exegese, wie die religions- und sprachgeschichtliche Arbeit, keineswegs zu kurz kommen, wie die neue Nummer bereits beweist.

Die neue „BZ“ kommt einstweilen zweimal im Jahr (Januar und Juli) im Verlag F. Schöningh (Paderborn), im Umfang von 160 Seiten pro Heft zu 15,— DM. Möge sie viele Abnehmer finden!

F. Mußner

## BIBELWISSENSCHAFT

Goppelt, Leonhard: Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche (Beiträge zur Förderung christl. Theologie II/55). — Gütersloh: Bertelsmann, 1954. XII, 328 Seiten. Gzln. 28,— DM.

Das Buch Goppelts ist es wert, daß man es mehr als einmal durcharbeitet. So bedeutsam sind seine Aspekte und seine Lösungsvorschläge, so reichhaltig das vorgelegte Material, so treffend viele Bemerkungen und so ausgezeichnet viele Formulierungen. „Judentum und Christentum“ ist eine Schicksalsfrage der Kirche, war es vor allem im ersten und zweiten Jahrhundert. Es ist erregend, mit G. dem Prozeß nachzugehen, der zu einer allmählichen Loslösung des Christentums vom Judentum und zu einem eigenen Selbstverständnis des Christentums geführt hat.

Im ersten Teil seiner Arbeit behandelt G. die Frage: Jesus und das Judentum; im zweiten Teil: Das Heraustreten der Kirche aus der Volksgemeinde Israel. Besonders überzeugend wirkte hier auf mich Gs. Deutung der Apostelgeschichte: ihr schriftstellerisches Ziel sei die Schilderung der Befreiung und allmählichen Loslösung der jungen Kirche von der jüdischen Religionsgemeinde. Ist das richtig, dann trifft sich die Zielsetzung der App auf ihre Weise mit dem Kampf des Paulus gegen das Zurücksinken der Kirche in den „Judaismus“ (vgl. Galaterbrief!). Im dritten Teil wird die wechselnde Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Synagoge in der ausgehenden apostolischen und anhebenden frühkatholischen Zeit behandelt, und zwar getrennt nach Kirchengebieten (Palästina, Syrien, Ägypten, Rom, Kleinasien). Dabei werden vor allem auch die neutestamentlichen Schriften selbst ausgeschöpft, die ja, wie uns die Formgeschichte gelehrt hat, nicht „übergeschichtliche“ Absichten verfolgen, vielmehr je in eine besondere kirchen- und theologiegeschichtliche Situation hineinsprechen wollen, wie etwa der Jakobusbrief oder das Johannesevangelium. Im vierten Teil wird die Ausbildung der sogenannten katholischen Norm dargestellt; zeitlich befinden wir uns hier naturgemäß im zweiten Jahrhundert.

Es ist erstaunlich, was die Quellen hergeben. „Die meisten urchristlichen Schriften zeigten, nach ihrem Verhältnis zum Judentum befragt, überraschend scharf ihr theologisches Profil und ihren kirchengeschichtlichen Ort“ (S. 314).

Der katholische Exeget wird gewiß eine Reihe von Dingen anders als G. sehen, der sich nicht völlig freimachen kann von dem reformatorischen Dualismus zwischen Offenbarung und Geschichte, zwischen Natur und Glaube, zwischen Kerygma und Apologetik, zwischen Gesetz und Evangelium. „Eschatologisch“ wird gegen „geschichtlich“ gestellt. Merkwürdig wenig ist der Epheserbrief ausgewertet, der doch für das Thema des Verfassers so ergiebig wäre (vgl. besonders 2, 11–22). Und leider arbeitet auch G. mit dem Begriff des „Frühkatholizismus“, der längst einer Revision bedürftig ist. Der Kampf um die wahre apostolische Tradition, der im zweiten Jahrhundert zur wesentlichen Festlegung des ntl. Kanons führte, beweist doch gerade den sicheren „Instinkt“ des sogenannten Frühkatholizismus für das genuin Apostolische, das freilich nicht einfach identisch ist mit einem so und so gedeuteten „Paulinismus“. Ein rein „eschatologisches“ Existenzverständnis hätte die Kirche zu einem seltsamen Pneumatikertum geführt, wie es gerade Paulus in Korinth bekämpfen mußte. Die Kirche ist durch das Alte Testament und die Inkarnation des Logos bis zum Ende der Tage an die Geschichte gebunden. Daß es Spannungen gibt, etwa zwischen Gesetz und Evangelium, Kerygma und Apologetik, liegt in der christlichen Existenz selbst begründet: die Erlösung ist eben noch keine Vollerlösung.

Im übrigen aber möchten wir nichts von unserem anfänglichen Lob der Arbeit Goppelts zurücknehmen. Sie ist voll bedeutender Einsichten. Mußner

Albright, William Foxwell: Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen. Übers. v. F. Cornelius. — München/Basel: Reinhardt 1956. 267 S. m. 12 Tafeln. Kart. 11,50 DM; Ln. 14,— DM.

Es ist modern geworden, über die Archäologie, ihre Forschungsweise und Ergebnisse zu schreiben und zu lesen. Denn wie anders ist der Erfolg zu erklären, den Bücher wie die von Ceram (Götter, Gräber und Gelehrte, Hamburg 1954 [311.—330. Tausend]; Enge Schlucht und schwarzer Berg, Hamburg 1955 [1.—15. Tausend]; von Keller (Und die Bibel hat doch recht, Düsseldorf 1955; Auflagenhöhe 100 000 in einem Vierteljahr; vgl. TThZ 65 [1956] 231—235); von Wilson (Die Schriftrollen vom Toten Meer, München 1956) ver-



zeichnen können. Oder soll es daran liegen, daß sie, besonders die beiden letzten Journalisten zu Verfassern haben, die, ohne selbst die Last der archäologischen Forschung getragen zu haben, die Korinthen aus dem Kuchen der archäologischen Fachliteratur picken und sie ihren Lesern leichtfertig, in bekömmlicher Dosierung und mühelos eingängig vorservieren; daß man ihren flüssig und spannend geschriebenen Ausführungen kaum noch etwas davon anmerkt, wie schwer die Wahrheit eigentlich zu finden und wie kostbar sie darum ist und wieviele von ihnen behauptete Ergebnisse im Letzten (noch) nicht gesichert sind.

Da ist es wohlthuend, daß gerade zu der Zeit, da die genannten literarischen Erzeugnisse dank hoher und höchster Auflagenziffern viel von sich reden machen, ein so besonnenes und kritisch nüchternes, aber durchaus zuverlässiges Buch dem deutschen Leser angeboten wird wie das hier zu besprechende. Der Verfasser, der in der Fachwelt als größter lebender Archäologe anerkannt ist, hat uns schon in „Von der Steinzeit zum Christentum“ (Sammlung Dalp 55, München 1949) über Ertrag und Bedeutung der Archäologie für das Werden des Monotheismus unterrichtet. Im vorliegenden Werk geht es ihm darum, den Niederschlag, den die Religion Israels den Kulturdenkmälern ihrer Zeit aufgeprägt hat, nachzuzeichnen, um damit ein besseres Verständnis der alt. Berichte zu ermöglichen. Im 1. Kapitel bietet er sozusagen eine Psychologie des Alten Orients aus dem archäologischen Material, das dann im folgenden Kapitel seiner Herkunft und Bedeutung nach für die alt. Religion klassifiziert wird. Besondere Aufmerksamkeit ist im 3. Kapitel dem seit den letzten 30 Jahren zu Tage geförderten Material der kanaänischen Umgebung Israels gewidmet und schließlich werden in den umfangreichen Kapiteln IV und V Gestalt und Aussehen der Religion Israels in den Epochen nach der Landnahme bis zur Zerstörung Jerusalems 586 durch die Babylonier aus den archäologischen Zeugnissen erhoben und dargestellt. Albricht gibt uns in seinen meisterlichen Ausführungen davon eine Ahnung, einen wie langen und geradezu langwierigen Weg die Offenbarung des AT infolge der Hartherzigkeit des israelitischen Volkes zu nehmen hatte, wie aber immer wieder der in ihr fortgesetzt erfolgte Einbruch Gottes aus den hinterlassenen Spuren aufleuchtet und wie diese selbst sich deshalb von den zeitgenössischen Produkten anderer Völker abheben. Als Fachmann mit einer enormen Kenntnis auf seinem Gebiet weiß er am besten das israelitische Material mit dem seiner Nachbarn zu vergleichen und aus ihm vor allen anderen Bodenfunden den einzigartigen Weg nachzuzeichnen, den die Religion Israels bis in die Höhe der Offenbarung hinein genommen hat. Hören wir es aus seinem Mund selbst: „Für den Christen bleibt also die Religion Israels der wesentliche Kern seiner geistigen Ausrüstung. Sie glänzt noch immer im jugendlichen Schimmer, ist geklärt mit heimlicher Kraft. Von seinen früheren Lehrern aus dem Nahen Orient sich abkehrend, sah Israel die Vision von Gottes Kommen in der Zeit — eine Schau, durch die allein der Mensch aus der Tyrannei von Natur und Geschichte erlöst werden kann“ (S. 195). Aber auch die Warnung: „Wenn wir nicht den Weg persönlicher Sittenreinheit und religiösen Reifens fortsetzen können, der von den Stiftern des jüdisch-christlichen Glaubens vor mehr als 2000 Jahren dem Kulturmenschen gewiesen wurde, so kann unsere größere Geschicklichkeit, die materielle Welt um uns zu verändern oder gar zu verwandeln, nur zu immer neuen Katastrophen führen. Jede noch schrecklicher als die vorhergehende“ (S. 47 f.). Daß die Beschäftigung mit der Archäologie Albricht solche Folgerungen ziehen läßt, beweist von einer neuen Seite die Unmöglichkeit, daß man sich mit der Bibel in einem unverbindlichen platonischen Raum beschäftigen kann. Der Anspruch, den die Grabungen in Palästina an uns stellen, ist der gleiche wie der der Bibel selbst. Er ist in der Tat zu wirklich und machtvoll und zu entscheidend für unser Geschick, als daß man ihn ernsthaft verbergen und entwerten könnte, wie es in den oben genannten Mode-Büchern versucht wird. Ein Grund mehr für jeden echten Wahrheitssucher, Albrichts Buch in die Hand zu nehmen.

H. Groß

Tresmontant, Claude: Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Ein Versuch. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1956). 188 S. Ln. 10,50 DM.

In seiner Bibelenzyklika „Divino afflante Spiritu“ vom 30. September 1943 stellt Papst Pius XII. die Forderung auf: „Der Exeget muß sozusagen im Geiste zurückkehren in jene fremden Jahrhunderte des Orients und genau ... bestimmen, welche literarischen Arten die Schriftsteller jener alten Zeiten anwenden wollten ... Die alten Orientalen bedienten sich nämlich zum Ausdruck ihrer Gedanken nicht immer der gleichen Formen und Sprechweisen wie wir...“ (Ausgabe: Verl. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1946, 20 f.). Dieser Aufgabe will u. a. dienen: Hessen Platonismus und Prophetismus, 2. Aufl. München/Basel 1955 (vgl. Besprechung TThZ 65 (1956) 318f), Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, 2. Aufl. Göttingen 1954. Das gleiche Anliegen greift Tresmontant im vorliegenden Buch auf, das in Originalausgabe 1953 in der Reihe „Lectio divina, No. 12“ mit dem Titel „Essai sur la pensée hébraïque“ erschienen ist.



Tresmontant, ein junger französischer Philosoph, stark beeinflusst und in seinem Denken bestimmt von der Philosophie Bergson's, erweist sich in gleicher Weise mit abendländischer Philosophie und der Bibel vertraut. Mit tiefeschürfender Energie des Denkens und bewundernswerter Brillanz der Sprache konfrontiert er die platonisch-plotinischen Denkprinzipien den Strukturlinien der biblischen Metaphysik. Sein Bemühen, die Eigenart des biblischen Denkens aufzuzeigen, konzentriert sich auf den Kosmos und den Menschen. Schöpfungsbegriff, Zeit und mit ihr die Freiheit wie das Menschenverständnis sind die beiden großen Problemkreise, für die er laufend die sich im wesentlichen unterscheidenden Meinungen und Erkenntnisse gegenüberstellt. Bei der Lektüre des Buches ist man erstaunt, daß und wie man immer neu vor den Unterschied der beiderseitigen Ausgangspositionen, Denkansätze und Ergebnisse gestellt wird. Und es wird gut sein, sich selber immer wieder beim Bestreben, die biblischen Gegebenheiten recht zu erfassen, nach jenem Unterschied zu fragen. Denn leider wird auch heute noch häufig ein Verständnis der biblischen Texte mit griechischer Denkweise versucht.

Die Absicht T.s ist es, die metaphysischen Positionen zu klären, die das Fundament der biblischen Theologie darstellen. So sollten sich denn alle, die sich um biblische Theologie — ein wahrhaft aktuelles Anliegen — mühen, von T. deren tragende philosophische Grundprinzipien aufschließen lassen. Nur dem, der Denkansatz und Denkweise der Bibel in ihrer Eigenheit begreift und nachvollzieht, wird sich die Fülle des unausschöpfbaren Gotteswortes erschließen.

H. Groß

Jenni, Ernst: Die politischen Voraussagen der Propheten. Abh. z. Theologie des A. u. NT, hrsg. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann, 29. — Zürich: Zwingli-Verlag 1956. 118 S. kart. 14.— DM.

In seiner Habilitationsschrift geht Jenni einem scheinbar nebensächlichen Wirkenszweig der alt. Propheten nach. Denken wir an Propheten, so stellt sich dabei sogleich die Assoziation: Verheißungen für die Zukunft und Endzeit ein. Es hieße aber die Sendung der Propheten verkürzen und gar mißverstehen, wollte man darin einzig ihre Aufgabe und ihre Bedeutung sehen. Auch und gerade für ihre Zeit und geschichtliche Gegenwart empfangen die Propheten den göttlichen Auftrag. Sie bilden den unübersehbaren Hintergrund für ihre Heilsverkündigung und ihre Drohwissagung. Dadurch, daß J. gerade die Behandlung einer zeitgeschichtlichen Aufgabe der Propheten, nämlich ihrer politischen Voraussagen unternimmt, leistet er einen wertvollen Dienst für das volle Verständnis der prophetischen Sendung.

Zunächst grenzt Verf. die für seine Fragestellung einschlägigen Texte aus dem Gesamt der prophetischen Verkündigung ab. Im Corpus des Werkes werden diese Texte dann einer ebenso gründlichen wie nüchternen Exegese unterzogen. Es ist anzuerkennen, daß J. dabei einer sauberen Methode folgt und sich nicht von vorgegebenen Auffassungen, sondern ausschließlich vom Textbefund leiten läßt. Ob man allerdings so oft und so schnell auf Grund literarkritischer Betrachtung die politischen Voraussagen den Propheten selber abschreiben und sie in die „sekundär-prophetischen Schichten der Schüler, Bearbeiter und Glossatoren“ (S. 105) verweisen kann und ihnen damit die Konkretisierung der ursprünglich meist allgemeiner gehaltenen prophetischen Worte überantworten darf (vgl. z. B.: Jer 28, 15—17 Hananja der Prophet, S. 59—61!), läßt sich m. E. bezweifeln. Indes versöhnt mit dieser Auffassung in etwa die Ansicht, daß „auch die sekundär-prophetischen Stimmen ihren Zeugniswert besitzen“ (S. 107). Viel wichtiger aber ist das Ergebnis, daß es nicht angängig sei, die politischen Voraussagen isoliert zu betrachten. Vielmehr finden sie ihren organischen Platz im größeren Zusammenhang der eschatologischen Weissagungen ihrer Propheten. Von daher leuchtet ein, daß sie so wenig wie die eschatologischen Propheten vorwegnehmende Darstellung des Laufes der Weltgeschichte sein wollen. Nicht Erfüllung oder Nicht-Erfüllung entscheidet daher letztlich über die Bedeutung und Wertung der politischen Aussagen der Propheten. Sie erschöpfen sich demnach nicht in der „vordergründigen Wörtlichkeit, sondern sind von der Gesamthaltung der Propheten gegenüber dem kommenden Gott getragen“ (S. 114).

Dieses Ergebnis von Jenni dichter Untersuchung verdient volle Anerkennung wie auch ihre sachgerechte, scharfsinnig dargebotene und mit reicher Literatur gestützte Durchführung.

H. Groß

Schilling, Othmar: Das Heilige und das Gute im Alten Testament. Die Botschaft Gottes, eine biblische Schriftenreihe, hrsg. v. O. Schilling/H. Schürmann, I. Alt. Reihe, 1. H. — Leipzig: St.-Benno-Verlag 1956. 56 S. kart.

Es ist erfreulich, daß im St.-Benno-Verlag, Leipzig, eine biblische Schriftenreihe mit dem Titel „Die Botschaft Gottes“ erscheinen kann. Schilling behandelt im 1. Heft der alt. Abtlg. „ein zentral biblisch-theologisches Thema aus der Offenbarung des AT“ (Vorwort). Er tut es in einer gefälligen modernen Sprache; er bemüht sich damit, der Denk- und Sprechweise des heutigen Menschen gerecht zu werden. Vielleicht wird man

erstaunt sein, daß das Heilige und das Gute im vorliegenden Heft nebeneinandergestellt werden. Aber die Durchführung des Themas gibt zu erkennen, daß letztlich das Gute im Heiligen verankert ist und wie nach al. Verstellung das Gute aus dem Heiligen hervorgeht, daß mithin seinhafte Fülle und sittliche Vollendung sich gleicherweise in der Heiligkeit Gottes darstellen und in ihr ihren Urgrund haben. Zum Erweis dieser theologischen Auffassung des AT bringt Sch. die Bibel selbst zum Sprechen. Die sachkundig gewählten und trefflich benutzten Schriftworte stellen darüber hinaus den Leser aber auch unmittelbar und unüberhörbar vor den Anruf Gottes zu einem religiösen und sittlichen Leben und damit eben zu einem heiligen Leben nach der Ansicht des AT.

H. Groß

Ziener, Georg, OMI: Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit. — Bonn: Hanstein 1956. 166 S. (Bonner Bibl. Beiträge, Bd. 11) br. 19,80 DM.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß weithin im akademischen Unterricht und auch in der religiösen Unterweisung die Weisheitsliteratur des AT oft und leicht zu kurz kommt. Dafür mag es viele, wohl auch berechtigte Gründe geben — an sich ist diese Feststellung bedauerlich. Bedauerlich vor allem deshalb, weil in der Weisheitsliteratur doch die geistige Welt vor uns hingebreitet wird, in die Christus hineingeboren wird. Noch von einer anderen Sicht her sind die al. Lehrbücher zur Zeit in den Mittelpunkt des Interesses gerückt: sie sind, zumindest zeitlich, nahe verwandt den Schriftrollen vom Toten Meer, und sie können deshalb untereinander zu ihrer gegenseitigen Erhellung beitragen.

So kommt denn Ziener sicher einem echten Anliegen der al. Wissenschaft entgegen, wenn er für seine Mainzer Doktorarbeit das oben genannte Thema gewählt hat. Klar und zielstrebig faßt er seine Aufgabe an, und in drei großen Themenkreisen „I. Der Gottesbegriff; II. Gott und die Menschen; III. Gott und die Welt“ führt er sie übersichtlich und einleuchtend durch. Charakteristisch für seine Arbeitsweise ist die dauernde Konfrontierung der theologisch relevanten Termini des Weisheitsbuches (Weish) mit griechischer Philosophie. So läßt sich die Eigenart von Weish ermitteln. Durchgehend ergibt sich sowohl für die theologischen Vorstellungen und Anschauungsweisen wie auch für die vom Verfasser des Weish gewählten Begriffe, daß sie wesentlich vom Alten Testament geprägt sind. Der Verfasser von Weish spricht die Sprache der LXX. Nur ein einziger Vers (7,22) S. 40.74 weist für die Bildung des Gottesbegriffes auf direkten griechischen Einfluß hin. Wie stark der Verf. von Weish Gottes Handeln an Israel und an der Welt überhaupt mit der echt al. Vorstellung des Bundes zum Ausdruck bringt, beweist, daß Z. S. 62 mit Recht Gottes Schöpferfart als Schöpfungsbund ansprechen kann. Der Verf. von Weish übernimmt dies al. Gedankengut jedoch nicht nur, sondern er gestaltet die Grundgedanken auch entsprechend seinen fortgebildeten Glaubenseinsichten um. Universalismus, Individualismus und der Jenseitsgedanke sind die drei Umformungsprinzipien für das übernommene al. Gedankengut. Wie weittragend diese Umformung vorgegebene Ideen verändert und zu welchen tiefdringenden neuen Einsichten in Gottes Heilsplan sie führt, mag man am § 6, II. Teil „Messianisches und Eschatologisches im Weisheitsbuch“ (S. 113–121) ersehen.

Was man allerdings in etwa bei dem dauernd durchgeführten Vergleich der Anschauungen des Weish zu den früheren Glaubensvorstellungen des AT bemängeln muß, ist Z. Vorgehen, die Ansichten der früheren al. Bücher auf eine Ebene zu projizieren, um so besser den Kontrast zu den weit fortgebildeten Anschauungen von Weish hervortreten zu lassen. Zu den Ausführungen auf S. 138 f. wird man z. B. doch sagen müssen, daß sich die früheren al. Ansichten nicht einfach in solche „diesseitig“ bestimmte Formulierungen einfangen lassen. Man muß 1. für alle tragenden theologischen Vorstellungen die Offenbarungsentwicklung und damit ihre Fortbildung in den einzelnen al. Büchern in Rechnung stellen und als Grundlage voraussetzen, und man sollte 2. die „Offenheit“ auch der „diesseitigen“ Vorstellungen für eine „jenseitige“ Erfüllung aus dem Gang dieser Entwicklung herauslesen. Dann würden die Ansichten des Weish nicht in einem solch weiten Abstand von den früheren al. Anschauungen der tragenden Offenbarungsideen stehen.

Bei dieser Ausstellung handelt es sich jedoch nur um eine Ausgangsposition des Verf. Die Durchführung der soliden Arbeit und ihre akzeptablen Ergebnisse werden davon nicht betroffen oder auch in Frage gestellt. Im Gegenteil, nicht nur die Alttestamentler, auch die Neutestamentler werden dankbar sein für die Darreichung dieses vielfach unbekannten Materials, das die höchste Entwicklungsstufe al. Offenbarung darstellt und hinüberleitet zur Fülle der ntl. Offenbarung in Christus.

H. Groß

## DOGMATIK

**Diener, Gangolf:** Credo der Urkirche. Das Apostolische Glaubensbekenntnis, dargestellt in Bildern der altchristl. Zeit. St. Otto Verlag Bamberg 1956, 164 S.

D. hat ungefähr 160 Darstellungen der christlichen Kunst des 2.—6. Jhrh. mit großem Fleiß und Geschick zusammengetragen, um durch sie die katholische Glaubenslehre dieser Zeit, die freilich sonst nicht als Periode der Urkirche bezeichnet wird, heutigen, bildungsrigen Menschen nahezubringen. Der deutende Text läßt erfreulich oft die Bibel, die Liturgie, Grabinschriften und kirchliche Schriftsteller und Prediger der Zeit zu uns sprechen. Möge bei einer Neuauflage darin noch mehr geschehen, und besonders die Lehre vom Glauben an Gott, Vater seines Sohnes, den Allherrscher und Schöpfer, schärfer unterschieden werden von einem Monotheismus, der direkt die Einheit und nur indirekt mit der einen Gottheit den Vater, Sohn und Heiligen Geist bejaht. In der Deutung der Katakombenkunst folgt D. den z. T. umstrittenen Meinungen Wilpert's. Eine begrüßenswerte Übersicht verweist von den bildlichen Darstellungen auf die Lehrstücke des neuen Katechismus. Ignaz Backes

**Nicolaus von Cues:** Vom verborgenen Gott. Vom Gottsuchen. Von der Gotteskindschaft. Eingeleitet und übersetzt von Johannes Peters. Freiburg: Herder 1956, 80 S. kart. 3,50 DM.

Die Zusammenstellung dieser drei cusanischen Kleinschriften zu einem Bändchen in der Reihe „Zeugen des Wortes“ war sicher ein guter Gedanke. Denn sie gehören zusammen (obwohl es zweifelhaft ist, ob auch *De Deo abscondito* erst i. J. 1445 entstand, wie der Übersetzer zu wissen meint); sie ergänzen einander: jener kurze, scharfsinnige Dialog, in dem ein Christ die begriffsstolze Ratio eines Heiden an der Erhabenheit Gottes ihre Ohnmacht erfahren läßt, und dann die beiden besinnlichen Briefe, in denen ein Bruder dem anderen die Wege wahren Gottsuchens zeigt. Das eine Mal über die Gleichnishaftigkeit der sichtbaren Schöpfung und des menschlichen Geistes hin zu Gott als „Ursprung, Mitte und Ziel“; das andere Mal über den Glauben. Wer nämlich zu der ersehnten Gottesschau kommen will, die das menschliche Lehrlingsdasein zur „Meisterschaft“ vollendet und zur endgültigen Gotteskindschaft erhebt, muß erst im Glauben „emporsteigen“. — Die knappe Einführung und die Übersetzung sind sprachlich schön, aber inhaltlich nicht immer zutreffend. R. Haubst

**Cusanus-Texte, IV.** Briefwechsel des Nikolaus von Kues, 4. Sammlung: Nikolaus von Kues und der Deutsche Orden. Der Briefwechsel des Kardinals Nikolaus von Kues mit dem Hochmeister des Deutschen Ordens. Hrg. u. erl. von Erich Maschke. — Heidelberg: Winter 1956 (Sitzungsberichte d. Heidelb. Akad. d. Wissenschaften, Philos.-histor. Kl., Jg. 1956, Abh. 1). 71 S. br. 9,80 DM.

Aus den Hunderten von Briefen von und an Nikolaus von Kues, die heute noch z. T. im Original und z. T. in Kopien in Archiven und Bibliotheken vorfindlich sind, ist hier der Ausschnitt, der sein Verhältnis zum Deutschen Orden betrifft, mit bemerkenswerter Umsicht ediert. Die ausführlichen „Erläuterungen“ vermögen auch den Inhalt der Briefe auf Grund einer noch beträchtlich weiter reichenden Quellenkenntnis mitten in den zeitgeschichtlichen Gesamtzusammenhang einzuordnen, insbesondere in jene vielseitigen und fruchtlosen Verhandlungen, die dem Abfall der preußischen Stände i. J. 1454 vorausgingen. Der „deutsche Kardinal“ empfand für den Ritterorden jederzeit ein besonderes Wohlwollen. Sowohl bei der päpstlichen Kurie wie innerhalb des Reiches nahm er sich nach Kräften seiner Interessen an. Auf der Legationsreise durch Deutschland war er freilich auch ihm gegenüber nicht minder korrekt. Durch den Koblenzer Komtur Klaus von Gilsdorf scheint Cusanus bereits als Stiftsdekan von Koblenz, St. Florian, mit den Deutschherren in nähere Fühlung gekommen zu sein. R. Haubst

## KIRCHENGESCHICHTE

**Iserloh, Erwin:** Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation. Einleitung von J. Lortz. — Wiesbaden: Steiner 1956. XL, 286 S. Gzln. 28,— DM.

In einer auf umfassendem Handschriftenstudium fußenden Arbeit, der etwas erweiterten Habilitationsarbeit von 1951, stellt der Verfasser entscheidende Kernstücke der Theologie des Wilhelm von Ockham dar, Christologie, Gnaden- und Eucharistielehre. Herr Prof. Jos. Lortz schildert in der sehr instruktiven Einleitung auf 28 Seiten das politische, kirchenpolitische und geistige Klima dieser vorreformatorischen Epoche. Zusammen mit den Ergebnissen von Iserloh legt er die methodischen und inhaltlichen Tendenzen bloß, die entweder in konsequenter Weiterbildung oder aber in dem theologisch und religiös nur zu berechtigten Widerspruch die Reformation mitbestimmt haben.

Iserloh weicht in der Beurteilung der Theologie Ockhams wiederholt überzeugend von

neueren Rechtfertigungsversuchen von franziskanischer Seite ab. Es läßt schon die Auswahl, die Ockham aus dem Gesamtbereich der Offenbarung und ihrer theologischen Aufschlüsselung trifft, den erschütternd weitgehenden Substanzverlust gegenüber der Hochscholastik erkennen. Zentrale Offenbarungswahrheiten sind unterschlagen. Das theologische Denken verliert sich in fast uferloser Weise in logisch subtile Entfaltung irrealer Möglichkeiten. Die Spekulation auf Grund der *potentia Dei absoluta* bekommt weitgehend die Oberhand. Wenn auch das religiöse Anliegen Ockhams, die Unabhängigkeit Gottes zu wahren, darin wirksam ist, so verliert er doch zugleich den auch für eine wahrhaft religiöse Theologie unentbehrlichen Zusammenhang mit der konkreten Heilsgeschichte. Andere Kennzeichen dieses nominalistischen Denkens sind die Souveränität des göttlichen Willens gegenüber dem göttlichen Wesen selbst, die Scheidung von Sein und Wert, ethischer Positivismus im Sinne eines theonomischen Moralpositivismus, Entwertung der habituellen Gnade bis zu der Auffassung, daß Sünde und Gnade sich nicht notwendig ausschließen. Die Bestreitung der inneren Notwendigkeit eines Gnadenhabitus macht den Weg frei für die spätere Annahme eines *concursum immediatum supernaturalis*. Für die faktische Heilsordnung hielt Ockham noch an der Notwendigkeit der habituellen Gnade fest. In der *acceptatio divina* ist Gott aber gegenüber der habituellen Gnade frei. Damit ist das seismatische Band zwischen Begnadung und Beseelung zerrissen. Nirgendwo spürt man die Nähe zu Luther deutlicher als in den Anschauungen Ockhams über die *acceptatio divina*. Die Christologie beschäftigt sich primär logisch mit Aussageweisen und Möglichkeiten der Inkarnation, übersieht den geschichtlichen Jesus Christus als Erlöser und Ursakrament und bleibt so der Sakramentenlehre das notwendige Fundament schuldig. Sakramente sind nur occasionalistisch gesehene notwendige Bedingungen der Gnade, aber nicht eigentliche Ursachen. Das Zeichen steht in keinem inneren Zusammenhang mit der Wirkung. Bei der Lektüre der ermüdend langatmigen Ausführungen über das Verhältnis von Substanz und Quantität in der Eucharistielehre (77 Seiten) kann auch der Leser erfassen, welches Maß von Selbstüberwindung der Verfasser aufbringen mußte, um diese trostlosen theologischen Steppen zu durchmessen.

Von Iserlohs Arbeit aus versteht man, inwiefern die Reformation ein Protest gegen die Säkularisierung im religiös-theologischen Raum gewesen war. Dem Verfasser gebührt ehrlicher Dank für die große Mühe der handschriftlichen Forschung, deren Ergebnisse in reichlich beigefügten lateinischen Texten es ermöglichen, seine Urteile nachzuprüfen und zu bestätigen. Wem die Zeit fehlt, das ganze Werk durchzustudieren, der sollte sich mit der Einleitung von Prof. Lortz unbedingt die Zusammenfassungen nach den einzelnen Kapiteln und die Gesamtwürdigung am Schlusse aneignen. Bei dem neuerwachten Interesse an verständnisvoller kontroverstheologischer Begegnung liefert gerade diese theologiegeschichtliche Arbeit einen wichtigen Beitrag für die einheitliche Auffassung der Ursachen der Reformation.

H. Lals, Dillingen a. D.

Werner, Ernst: *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums.* — Leipzig: Koehler u. Amelang 1956. 225 S. Ln. 13,50 DM. Diese in der Ostzone erschienenen Studien sind bestrebt, „auf der Grundlage des Historischen Materialismus Einblicke in die Vergangenheit zu ermöglichen und so zu ergründen, wie es gewesen ist.“ (S. 10). Zu den bisherigen Untersuchungen über die religiösen Bewegungen des Mittelalters bemerkt der Verf., „daß kaum eine... dem Movens der mannigfaltigen Einzelercheinungen die ihm gebührende Aufmerksamkeit schenkte bzw. es gar nicht erfaßt“ (8). Er meint damit die sozialen Verschleubungen, Veränderungen und Umschichtungen.

Diese hätten sich zwar sichtbar vorwiegend im Zeichen der religiösen Erneuerung vollzogen; den religiösen Faktor aber zu einem Urprinzip geschichtlicher Entwicklung machen, heißt für Werner, „auf eine wissenschaftliche Erklärung der Ursachen“ verzichten und „über die bloße Beschreibung nicht hinauskommen“. Es bedeutet „die Überbauerscheinungen letzten Endes als Entstehungs- und Bewegungselemente des geschichtlichen Prozesses werten“ (9). Verf. hat es nicht nötig, den „Rückzug ins Irrationale anzutreten“ (73), und ist mit Fr. Engels nicht willens, alle „Illusionen“ für bare Münze zu nehmen, „die sich eine Epoche über sich selbst macht oder die die Ideologen einer Zeit sich über diese Zeit machen“ (156). So sieht er die Aufgabe darin, den „Glaubenseifer“... seiner religiösen Drapierung zu entkleiden und den sozialen Kern bloßzulegen“ (9), bzw. „den theologischen Mantel sozial-revolutionärer Strömungen“ (10) zu entfernen. „Die religiösen Bewegungen tragen während des gesamten Mittelalters den Charakter von Klassenkämpfen, beinhalten soziale Forderungen und Tendenzen“ (156).

Alle diese Thesen sind nicht neu. Wären sie nicht schon widerlegt, müßten wir uns bei Werner bedanken, daß er selbst dazu beiträgt. Denn wenn er auf der einen Seite den Eremitenstrom in Westfrankreich und die erste Periode der Gründungen der



Zisterzienser „mit der Rodungswelle am Ende des 11. und in der ersten Hälfte des 12. Jh. in Verbindung bringt“ (31) und andererseits mit demselben Phänomen der „Urbarmachung der Waldzone“ (100) zur gleichen Zeit die schnelle Auflösung der auf die Hirsauer Wandermönche zurückgehenden Konversen- und Büssergemeinden „erklärt“, dann führt sich hier die materialistische Geschichtsbetrachtung selbst ad absurdum. Sicherlich werden auch wir die wirtschaftlichen und sozialen Faktoren in Rechnung stellen. So können wir sagen, daß die Kirche in ihren Mönchen jeweils Antwort gibt auf die neue soziologische Situation einer Zeit. Wurde diese Antwort nicht oder nicht rechtzeitig gegeben, dann wurden an sich orthodoxe Bewegungen wie die Waldenser, Humiliaten u. a. geradezu in die Häresie gedrängt. Doch damit habe ich einen Faktor aufgewiesen, aber das historische Phänomen nicht „erklärt“. Merkwürdig inkonsequent erscheint es uns, wenn Werner sich bemüht zu zeigen, daß es sich jeweils von vornherein um Häretiker handelte, sie nicht erst durch den Widerstand der Feudalkirche dazu wurden. Damit räumt er dem Religiösen eine Eigenständigkeit ein, die ihm nach seinem System gar nicht zukommen dürfte.

Dank der „entsagungsvollen und hingebenden Arbeit der bürgerlichen Profan- und Kirchenhistoriker“, ohne die seine Studie „nicht hätte geschrieben werden können“ (18), ist der Verf. in der Lage, aus den Quellen und der Literatur reiches und interessantes Material darzubieten. Das macht sein Buch wertvoll. Zur Hand sollten wir es nehmen, um einmal zu sehen, wie der Marxismus sich in der Geschichtsschreibung auswirkt.

Iserloh

**Erdmann, Carl:** Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Unver. Nachdruck d. 1935 als 6. Bd. d. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte erschienenen Werkes. — Stuttgart: Kohlhammer 1955. XII, 426 S. kart. 21,— DM.

Die Studie verfolgt die Idee des heiligen Krieges vom Urchristentum bis Urban II. und zeigt, daß nicht auf diesen Papst der Kreuzzugsgedanke zurückgeht. Er findet sich schon bei Sergius IV. (1009–1012) und ganz ausgeprägt bei Leo IX. (1049–54). Dieser „ist der erste Papst, der grundsätzlich seine Kriege aus der Religion herleitete, sie mit den Geboten der Kirche in Einklang brachte und den kriegerischen Geist des Heeres mit kirchlichem Sinn durchdrang“ (S. 108). Der heilige Krieg, die Befreiung der Christenheit aus der Hand der Heiden, verband sich mit der Wallfahrt zu den heiligen Stätten und der Idee der christlichen Ritterschaft als *militia Christi* in starker Bindung an die Kirche. Der „Kreuzzug Urbans II. stellt nicht einen Anfang dar, sondern einen Höhepunkt der Entwicklung“ (S. 320).

Mit dem Neudruck dieser bedeutenden 1935 erschienenen Studie erweist der Verlag der Wissenschaft und dem großen Leserkreis, den wir dem Buch wünschen, einen wertvollen Dienst. Gleichzeitig erfüllt er eine Verpflichtung gegenüber Carl Erdmann, dem großen Gelehrten und ritterlichen Menschen, der in seltener Kompromißlosigkeit den Nationalsozialismus ablehnte und deshalb seine Universitätslaufbahn aufgeben mußte. Am 7. 5. 1945 erlag er im Heeresdienst zu Agram einer Krankheit.

Iserloh

## KIRCHENRECHT

**Kaiser, Matthäus:** Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter. Münch. Theol. Studien, hrsg. v. Seppelt, Pascher, Mörsdorf. III. Kanon. Abt., 7. Bd. — München: Zink 1956. XII, 295 S. brosch. 18,— DM.

Die Unterscheidung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* ist nicht so unproblematisch, wie die herkömmliche Lehre es erscheinen läßt. Die vorliegende Arbeit will den „Grund legen“ für eine genauere Bestimmung des Verhältnisses der beiden Gewalten. Der Verf. geht davon aus, daß eine „geschichtliche Untersuchung ihrer Entwicklung“ diese Aufgabe lösen kann (3). Die Antwort, die er aus dem Neuen Testament und den Apostolischen Vätern abliest, ist jedoch zunächst negativ: Sie besagt nämlich, daß die Kirchengewalt im apostolischen Zeitalter noch ganz und gar undifferenziert war. Sie macht Aussagen über das tatsächliche In- und Miteinander — in der Übertragung und Ausübung — der kirchlichen Vollmachten; für das Verhältnis und die gegenseitige Abgrenzung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* ergibt sie jedoch nichts, weil diese Fragestellung den Quellen fremd ist. „Wer in der Sendung des Herrn steht — durch unmittelbare Bevollmächtigung“ (das sind die Apostel) „oder durch Vermittlung des Gottesgeistes in der sakramentalen Handlung“ (das sind die Bischöfe, Priester und Diakone) — „hat Anteil an der einen Gewalt des Gott-menschen Jesus Christus“, so lautet der Schlußsatz des Buches.

Auch ein negatives Ergebnis kann von großem wissenschaftlichen Wert sein; und das ist hier der Fall: Man darf nicht scheiden, wo die Wirklichkeit des (kirchlichen) Lebens noch ungeschieden ist. „Die Bestellung des Petrus zum obersten Hirten durch Jesus bedeutet nicht Übertragung einer auf die äußere Leitung der Kirche beschränkten



Ordnungsmacht, etwa der „Regierungsgewalt“ im heutigen Sinne“ (54). — Zu diesem Beispiel wäre freilich zu bemerken, daß hier gegen einen Gegner gekämpft wird, der doch wohl nicht (mehr) existiert. Wer behauptet denn heute noch, daß die kirchliche „Regierungsgewalt“ auf die äußere Leitung der Kirche beschränkt sei, daß sie nur die Ordnung und nicht auch das Leben zu hüten habe!

Das positive Ergebnis des Buches besteht in dem Nachweis, daß die gesamte Kirchengewalt, auch wo sie noch in ihrer ursprünglichen Einheit (von Christus her) vorliegt und in ihrem übernatürlichen göttlichen Wesen deutlich zu erkennen ist, rechtlichen Charakter hat. Der Nachweis wird auf und in selbständiger Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen Bibelwissenschaft aufgebaut. Hofmann

### Moraltheologie

Stern, Karl: Die dritte Revolution. Psychiatrie und Religion. Salzburg: Otto Müller (o. J.). 232 S. Ln. 12,50 DM.

Revolution ist in diesem aus dem Amerikanischen übersetzten Buch nicht politisch gemeint. Nach der sozialen durch K. Marx und der biologischen ist die dritte Revolution die psychologische durch die Psychoanalyse. Sie hat nicht weniger Bewegung in die Wissenschaft und Philosophie gebracht als jene. Auch die Religion ist von ihr betroffen, sie besonders! Verf. als Arzt und Psychiater selbst mit psychoanalytischer Methode arbeitend, geht der Frage nach, ob die Psa. der Religion einfachhin feindlich oder ob sie speziell mit der christlichen Religion in Einklang gebracht werden kann. Den verschiedenen Richtungen folgend zeigt er, wie die Psa. ihre Kompetenz überschreitet, wenn sie Begriffe und Lebenserscheinungen in der Religion mit psychoanalytischen Termini „erklären“ und dartun will, sie seien „nichts als“ psychische Vorgänge im Sinne der Psa. (etwa Sublimierungen). „Das Freudsche ‚Nichts als‘ ist die vollständige Umkehrung... christlicher Einstellung“ (94). „Religion ist nach Freud nichts als Zwangsneurose“ (95). Freuds Psa. ist mit seiner Philosophie verquickt, die selbst ein Kind der nihilistischen Strömung der Zeit ist (117). Verf. ist der Meinung, daß die Psa. wertvolle Elemente enthält, die in die Richtung eines christlichen Personalismus deuten (136), daß überhaupt manche Entdeckungen Freuds echt sind, so daß auch Christen aus ihnen Nutzen ziehen können (137). Verf. will keine Vermischung und Verwechslung von Psychologischem und Religiösem (vgl. 231); sie haben aber Berührungspunkte: das Absolute, Gott, Glauben, Schuld, Kindsein u. a. Interessant ist seine Beobachtung, daß die Psa. die im 18. und 19. Jh. so gerühmte menschliche Vernunft entthront hat (221). Psa. kann die Religion nicht ersetzen und erklären, kann aber dazu führen, den Menschen besser in seiner Oberfläche und Tiefe zu erkennen, wenn die rechten Grenzen eingehalten werden, — sicher keine leichte Aufgabe angesichts der so verschiedenen philosophischen und weltanschaulichen Grundlage. Seelhammer

### Liturgik

Die Feier der Heiligen Woche. Ein Werkbuch. Hrsg. vom Liturg. Institut zu Trier durch Johannes Wagner u. Balthasar Fischer. 2. durchges. Aufl. (= 7. völlig umgearb. Aufl. von „Die Feier der Osternacht“). — Trier: Paulinus-Verlag 1957. 252 S. 6,20 DM.

Das im vorigen Jahr von so vielen Seelsorgern des gesamten deutschen Sprachgebietes verlangt und leider wegen der Enge der Zeit nicht mehr für alle lieferbare Werkbuch des Trierer Liturgischen Instituts zur Feier der Heiligen Woche liegt in diesem Jahre rechtzeitig und in genügend hoher, durchgesehener Auflage vor; selbst die jüngsten Anweisungen der Ritenkongregation konnten im letzten Augenblick noch beigegeben werden. Wo immer die außergewöhnliche Verantwortung gespürt wird, welche die neuzugestaltenden Feiern im Herzen des Kirchenjahres gerade in den entscheidenden Jahren der Umstellung dem Seelsorger auferlegen, wird man eine Handreichung wie die vorliegende dankbar begrüßen. Sie sagt ja nicht nur (mit aller gebotenen Ausführlichkeit), wie „es“ gemacht werden soll (61–116); sie sagt auch, warum es nun auf einmal so gemacht werden soll. Ein ganzes großes Kapitel (117–160) ist überschrieben: Der liturgische Sinn. Aber ein Werkbuch darf nicht bei der Sinnerschließung stehen bleiben; es muß den erschlossenen Sinn in der Richtung auf die — für alle liturgische Erziehung schließlich entscheidende — Verkündigung aufbereiten. Unser Werkbuch tut das, indem es eine reiche Fülle von Meditationen (163–184), ausgeführten Volkskatechesen (185–204), Skizzen zu Kinderkatechesen (205–217) und ausgeführten Ansprachen für die einzelnen Stationen der Heiligen Woche (218–232) vorlegt. Dabei sind sich die Herausgeber durchaus bewußt, daß solche Vorlagen niemals wiederholbar sind. Sie hoffen aber, daß von ihnen — wie vom ganzen Werkbuch — in jedem Fall fruchtbare Anregung ausgehen kann. Fischer

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

## PHILOSOPHIE

- Aristoteles: Die Lehrschriften. Hrsg., übertr. u. in ihrer Entstehung erl. von Paul Gohlke. (4.1. Physikalische Vorlesung. — Paderborn: Schöningh 1956.) 351 S. brosch. 13,20 DM.
- Blondel, Maurice: Das Denken (La Pensée, dt. Übers. von Robert Scherer). Bd. 2. Die Verantwortung des Denkens und die Möglichkeit seiner Vollendung. — Freiburg und München: Alber 1956. VIII, 455 S. Lw. 28,— DM.
- Cusanus-Texte. 4. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Sammlung 4. Nikolaus von Kues und der Deutsche Orden. Der Briefwechsel des Kardinals Nikolaus von Kues mit dem Hochmeister des Deutschen Ordens. Hrsg. u. erl. von Erich Maschke. Vorgelegt von Hans-Georg Gadamer. — Heidelberg: Winter 1956. 71 S. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Kl. Jg. 1956. Abh. 1.) brosch. 9,80 DM.
- Haas, Johannes SJ.: Leben in Materie. Die Entstehung des Lebens im Lichte der neuesten Erkenntnisse der modernen Zellenlehre. — Berlin: Morus-Verl. (1956.) 109 S. (Berliner Morus-Bücher.) brosch. 2,85 DM.
- Sertillanges, A (Antonin) Dalmace OP.: Das Leben des Geistes (La Vie intellectuelle, dt.). Übers. von Hans Broemser. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. [1956]. 228 S. Lw. 7,20 DM.

## KIRCHENGESCHICHTE UND PATROLOGIE

- Brecher, August: Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts. — Münster/Westf.: Aschendorff (1957). XXII, 431 S. (Reformationsgesch. Studien und Texte. H. 80/81.) brosch. 33,75 DM.
- Dietz, Matthias: Kleine Philokalie. Belehrungen d. Mönchsväter d. Ostkirche über d. Gebet. Ausgew. u. übers. von Matthias Dietz. Eingel. von Igor Smolitsch. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1956). 192 S. Lw. 8,60 DM.
- Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Eingef. von Margot Schmidt, mit e. Studie von Hans Urs. v. Balthasar. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1956). 453 S. (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde. N. F. Bd. 3) Lw. 19,80 sfr.; 19,80 DM.
- Müller, Heinz Joachim: Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers Joh. Mich. Sailer. — Salzburg: Müller (1956). 320 S. (Studia theologiae moralis et pastoralis ... T. 2) Lw. 16,50 DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- La Bible, livre de prière. Textes choisis et trad. par R. Tamisier. — Paris: Fayard (1956). 324 S. (Textes pour l'histoire sacrée.) brosch. 900,— sfr.
- Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster. Hrsg. von Heinrich Josef Vogels. — Bonn: Hanstein 1957. 178 S. (Bonner biblische Beiträge. 13.) brosch. 20,50 DM.
- Eissfeldt, Otto: Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. 2., völlig Neubearb. Aufl. — Tübingen: Mohr 1956. XII, 956 S. brosch. 43,— DM; Lw. 48,80 DM.
- Leeuw, V. de: De Ebed Jahweh-Propheten. Hist.-krit. onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis. — Assen: van Gorcum [usw.] 1956. XXVIII, 367 S. brosch. 17,50 hfl.

## DOGMATIK

- Kretschmar, Georg: Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. — Tübingen: Mohr 1956. VIII, 247 S. (Beiträge zur historischen Theologie. 21.) Zugl. Ev.-theol. Hab.-Schr. — Tübingen 1953. brosch. 22,50 DM.
- Markovics, Robert: Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung. — Rom: Herder 1956. X, 114 S. (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae. Sectio philos.-theol. Vol. 2.) brosch. o. Fr.
- Nygren, Gotthard: Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 306 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 5.) Ersch. auch in: Studia theologica Lundensia. brosch. 19,80 DM.

## MORALTHEOLOGIE UND ASZETIK

- Gegenwartsfragen der Psychiatrie. Für Ärzte, Erzieher u. Seelsorger. Hrsg. von Werner Schöllgen u. Hermann Döbelstein. — Freiburg: Herder 1956. X, 310 S. Lw. 19,50 DM
- Gilby, Thomas: Kleiner Kompaß für Eheleute (Morals and marriage, the catholic background to sex, dt. Übers. von Elisabeth Maurer. Mit einem Geleitw. von Ida Friederike Görres). — Freiburg: Herder (1956). 98 S. brosch. 3,80 DM.
- Ehe und Jungfräulichkeit. Hrsg. von Romano Guardini (u. Karl Neundörfer). — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1956). 88 S. Aus: Die Schuldgenossen. Jg. 5. [1925], H. 2. brosch. 4,40 DM.
- Lewis, C[live] S[at]tles: Christentum schlechthin (Mere Christianity, dt. Deutsch von Brigitte Bernard-Sallin). — Köln & Olten: Hegner (1956). 274 S. Lw. 14,80 DM.
- Zürcher, Josef[ SMB]: Die Gelübde im Ordensleben. Auf Grund d. Veröffentl. d. Arbeitsgemeinschaft „Vie spirituelle“ bearb. u. hrsg. von J. Zürcher SMB. Bd. 1. Der Gehorsam (Obéissance, Bearb., dt. Übers. durch Hedwig Walter). — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1956). 220 S. Lw. 12,80 DM.

## RELIGIONSPÄDAGOGIK

- Barth, Alfred: Katechetisches Handbuch zum katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands. Bd. 2. Von der Kirche und den Sakramenten. Halbbd. 2. Von den Sakramenten. — Stuttgart: Schwabenverl. (1956). 535 S. Lw. o. Fr.
- Duhr, Joseph: Erziehen eine Kunst (L'Art des arts, éduquer un enfant, dt.). Handbuch der prakt. Erziehungslehre. Hrsg. von Josef Esterhues. Aus d. Franz. übertr. von Elisabeth Zyska. — Paderborn: Schöningh 1955. 399 S. Lw. 16,50 DM.
- Handbuch zum katholischen Katechismus. 3 Bde. Hrsg. von Franz Schreiblemayr u. Klemens Tilmann. (Bd. 1. Von Gott und unsrer Erlösung. Halbbd. 2. Lehrstücke 22–44.) — (Freiburg: Herder 1955.) VII S., S. 223–492. Hlw. 10,— DM; Vorzugspr. f. Mitgl. des Katechetenvereins 8,50 DM.
- Kautz, Heinrich: Maria mit dem Kinde lieb. Büchlein zum Beten für kleine Kinder. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1956). 94 S. Hlw. 2,80 DM.
- Möbus, Gerhard: Erziehung zum Haß. Schule u. Unterricht im sowjet. besetzten Deutschland. — Berlin: Morus-Verl. (1956). 110 S. (Berliner Morus-Bücher.) brosch. 2,85 DM.

## KIRCHENRECHT

- Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis. Unter Mitarb. von ... hrsg. von Hugo Rahner ... — Freiburg i. Br.: Lambertus-Verl. 1956. 163 S. brosch.
- Michonneau, Georges: Der Pfarrer (Le Curé, dt.). Aus d. Franz. übertr. von Karl Rudolf. — Wien: Seelsorger-Verl., Herder (1956). 166 S. Pp. 6,80 DM.

## LITURGIEWISSENSCHAFT

- Schmidt, Hermann A. P. S. J.: Hebdomada sancta. Vol. 1. Contemporanei textus liturgici, documenta plana et bibliographia. Cum praef. Iosephi Loew CSSR. — Romae, Friburgi Brisg., Barcinone: Herder 1956. XIX, 300 S. brosch. 12,80 DM.

## ASZETIK

- Blanchard, Pierre: Heiligkeit — heute? Eine Analyse der relig. Situation im Schrifttum unserer Zeit. — Freiburg: Herder (1956). 279 S. Lw.
- Kirchgaessner, Alfons: Le Dialogue ininterrompu. Pages d'un journal spirituel. Trad. de l'allemand par André Vandevoorde. — (Paris:) Desclée, De Brouwer (1956). 185 S. brosch. 48,— bfr.
- Lefebvre, Georges: La Grâce de la prière. Lettre préf. du Henri de Lubac, SJ. — (Bruges:) Desclée, De Brouwer (1956). 137 S. brosch. 48,— bfr.
- Loetscher, Anton: Folge mir nach. Geschichten über die Berufung zum Priester. Gesammelt u. hrsg. — Luzern: Räber (1956). 155 S. (Vom Geheimnis des kath. Priestertums. Bd. 1.) Lw. 7,90 sfr.; 7,60 DM; kart. 6,25 sfr.; 6,— DM.
- Merton, Thomas: Keiner ist eine Insel. Ein Buch der Betrachtung. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1956). 247 S. Lw. 11,50 DM.
- Marthe, Marie et Lazare. (Trad. de l'anglais par Juliette Charles-Du Bos.) — (Paris & Bruges:) Desclée, De Brouwer (1956). 145 S. (Présence chrétienne.) brosch. 54,— bfr.
- Salvador, Thomas: Ich stürzte aus der Ewigkeit (Historias de Valcanillo, deutsch. Ins Deutsche übertr. von Heinz H. Schmiedt.) — Aschaffenburg: Pattloch (1956). 355 S. Lw. 12,80 DM.

## VERSCHIEDENES

- Komm mit! Jugend-Taschenkalender... Jahrbuch für die Fahrtenjugend. Hrsg. von Günter Stiff. (Jg. 9.) — Münster/Westf.: Deutscher Jugend-Verl. (1957). 352 S. Plastikeinband 2,90 DM.
- Butterwegge, Hubert [u.] Albert Erdle: Auf Gottes Waage. Ein Diasporalesebuch. — Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1956). 326 S. brosch. 6,90 DM.

*Ein neues Predigtbuch!*

HEINRICH FASSBINDER

## **Sämann Gottes**

### **Predigtgedanken**

*480 Seiten auf bestem holzfreiem Papier, Ganzleinen-Band  
mit Schutzumschlag DM 14,80*

Der durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannte Verfasser des Predigtbuches „Der heilige Ring“ legt hier neue „Predigtgedanken“ vor. Die vielbeschäftigten Seelsorger werden dieses Werk freudig begrüßen, da es ihnen eine reiche Hilfe für die Ausübung ihres verantwortungsvollen Predigtamtes zu leisten vermag. Es bietet Kurzpredigten für alle Sonntage des Jahres, einen Zyklus von Fastenpredigten sowie Predigten zu allen höheren Festen und für eine Reihe von besonderen Anlässen. Der Prediger, der sich um eine vertiefte Darstellung der Glaubenswahrheiten und um eine wirksame Förderung des christlichen Lebens seiner Hörer bemüht, findet hier eine Fülle von zeitnahen, fruchtbaren Gedanken. Alle brennenden Fragen unserer Gegenwart werden behandelt, und zwar in einer sprachlichen Formung, die den Menschen von heute anspricht. Kein Seelsorger sollte versäumen, nach diesem wertvollen Buche zu greifen, um aus ihm neue Anregungen und Wegweisungen für seine Predigt-tätigkeit zu empfangen. Auch dem nach religiöser Vertiefung strebenden Laien bietet das Werk eine gehaltvolle und innerlich bereichernde Lektüre für besinnliche Stunden.

*Zu beziehen durch den Buchhandel*

PAULINUS - VERLAG TRIER



Soeben beginnen wieder zu erscheinen

## Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

Begründet von Kunibert Mohlberg, in Verbindung  
mit Johannes Quasten (Washington) u. Hieronymus Frank (Maria Laach)  
herausgegeben von Odilo Heiming (Maria Laach)

Siebzehn Jahre sind verflossen, seit das letzte Heft der LQF erschienen ist. Man darf wohl sagen, daß sich die Sammlung in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen als sehr fruchtbar erwiesen hat, fruchtbar auch über den Kreis der Liturgiker hinaus. Das zeigt nicht nur der weitgespannte Rahmen der Mitarbeiter, das zeigt vor allem die Fülle der Probleme der insgesamt 31 Hefte, die, wie ungezählte Zitate in der Literatur beweisen, Grundlegendes zu bieten hatten.

Es ist die Absicht der neuen Leitung der LQF, die von dem Begründer gestellten Aufgaben, die in 31 Heften naturgemäß nur andeutungsweise behandelt werden konnten, mit aller Energie weiterzuverfolgen. Der neue Titel mit seiner leichten Änderung — aus *Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen* wird *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* — soll es der Sammlung ermöglichen, dem Gesamtkomplex der Liturgie zu dienen und nicht nur der historischen Seite, und damit gleichzeitig einen noch weiteren Kreis von Interessenten ansprechen.

Als 32. Heft ist Anfang 1957 erschienen:

Anton Baumstark

### NOCTURNA LAUS

*Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Odilo Heiming*

VIII und 240 Seiten, kart. DM 19,50

Diese Arbeit, bereits 1938 geschrieben, behandelt Probleme, die gerade heute aktuell sind, nämlich das Werden des nächtlichen Stundengebetes und das Verhältnis von römischer und benediktinischer Liturgie. Wenn auch viele Hypothesen des Verfassers nicht auf allseitige Zustimmung hoffen dürfen, so wird man doch das Werk mit seiner meisterlichen Gedankenführung und seiner staunenswerten Materialfülle als letzten großen Wurf des 1948 heimgegangenen Meisters der vergleichenden Liturgiewissenschaft dankbar begrüßen.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MUNSTER



GOLDSCHMIEDEKUNST

GLASMALEREI

KIRCHENBAU

PARAMENTIK

MALEREI

PLASTIK

# DAS MÜNSTER

Zeitschrift für christliche Kunst  
und Kunstwissenschaft

*Alte und moderne Kunst*

Herausgeber und Schriftleiter Dr. Hugo Schnell

Jährlich 6 Doppelhefte à 64 Seiten, in  
Einzelberechnung à DM 4,20, Kunstdruckpapier.  
Jährlich 500 Abbildungen

Da christliche Kunst auf der Vergangenheit aufbaut und vom Quellpunkt und von der Tradition nicht getrennt werden kann, wendet sich „Das Münster“ der Gegenwart und Vergangenheit zu. Der Gegenwart gilt das besondere Ziel: stets über alle Zweige modernen Schaffens christlicher Künstler zu orientieren und sie zu fördern. Kirchenbau, Malerei und Glasmalerei, Plastik, Goldschmiedekunst und Paramentik werden in Wort und Bild behandelt. Die Rubrik „Blick in Bauhöfen und Ateliers“ bringt Nachrichten über Kunstwerke und Kirchen, die jeweils entstehen. Mitten in Wissenschaft und Tagesfragen greifen die Berichte über in- und ausländische Tagungen und Ausstellungen hinein.

Aus dem Inhalt der letzten Hefte:

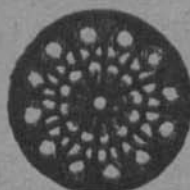
Wolfgang Medding, Der junge Grünewald - Jugendwerke des Meisters Mathis Gothardt Neithardt - Wolfgang Braunsfels, Giovanni Bellinis Paradiesgärtlein - August Hoff, Dominikus Böhm zum Gedächtnis - Silvio Galizia, Le Corbusier's Wallfahrtskapelle in Ronchamp - Hugo Schnell, Wo steht der deutsche Kirchenbau heute? Liturgische und architektonische Fragen - Franz Dambeck, Die Ausstellung Arte Liturgica in Germania in Rom - Angelo Lipinsky, Das Antependium des Baptisteriums zu Florenz - Albert Burkart, Malerei im neuen Kirchenraum - Hugo Schnell und Anton Henze, Bildhauerinnen der Gegenwart - August Hoff, Neue Glasfenster im Rheinland - Stephan Seeliger, Das Pfingstbild mit Christus im 6.-13. Jahrhundert.

Verlangen Sie bitte ein unverbindliches Probeheft bei Ihrem Buchhändler oder beim Verlag!



**VERLAG SCHNELL & STEINER, MÜNCHEN 42**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLASMALEREI**  
**TRIER/MOSEL**  
**SAARSTR. 39 · TELEFON 2938**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

Für die Karwoche benötigen Sie:

1. Off. Hebdomadae Sanctae et Octavae Paschae
2. Ordo Hebd. S. instauratus
3. Die Liturgie der Karwoche Ausgabe D (Choralausgabe)
4. Neues Karwochenbüchlein fürs Volk
5. Aemiliana Löhr, Die Heilige Woche
6. Die Feier der Hl. Woche (Werkheft d. Liturg. Instituts, Neuauflage 1957)

Wir bitten um rechtzeitige Bestellung.

Ansichtsendungen stehen jederzeit zur Verfügung.

Heinrich Groß

## **Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament**

(Trierer Theologische Studien, Nr. 7)

gr. 80 XVIII, 185 Seiten, Preis kart. 19,80 DM

Der Verfasser weist in dieser Studie nach, daß die Sehnsucht nach dem ewigen und allgemeinen Weltfrieden so alt ist wie das Menschengeschlecht selbst. In den verschiedenen Kulturen des Alten Orients begegnet sie uns als hochgeschätzte Erinnerung an eine verlorene selige Urzeit und als hoffnungsfrohe Erwartung einer herrlichen Zukunft ungetrübten Glückes. Doch drängt sich beim Studium der literarischen Hinterlassenschaft der befragten Völker immer wieder neu die bedrückende Erkenntnis auf, daß es dem Menschen unmöglich ist, aus eigenem Vermögen jenes so oft gepriesene und beschworene Ideal zu erreichen.

Dagegen nun enthält die Offenbarung des Alten Testaments eine andere Schau des ewigen Friedens und zeigt einen realen Weg, ihn zu verwirklichen. In einer Zeit wie der unseren, in der uns täglich die Sorge und Angst bedrängt, ob wir Frieden und Sicherheit zu bewahren oder gar voll zu erlangen imstande sind, dürfte die Untersuchung von Groß erhöhte Beachtung verdienen.

Zu beziehen durch jede gute Buchhandlung

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

66. JAHRGANG  
PÄSTOR BONUS

---

## INHALT

---

### AUFSÄTZE:

- Werte und Grenzen der theologischen Begriffssprache /  
Johannes Beumer . . . . . 129
- Die Verwendung der Schrift im Buche der Weisheit / Georg Ziener 138
- Ist unsere christliche Sozialordnung nur kulturbedingt /  
Alois Edmaier . . . . . 152

### KLEINERE BEITRÄGE:

- Psychotherapie heute / E. Hammes . . . . . 163
- Ein Sonntagshochamt vor 400 Jahren / Balh. Fischer . . . . . 168

### BERICHTE:

- Tagung katholischer Neutestamentler in Bad Soden-Salmünster /  
F. Mußner . . . . . 177
- Ignatius von Loyola — Bücher zum 400. Todestag des Heiligen /  
E. Iserloh . . . . . 179

- BESPRECHUNGEN . . . . . 187

### EINGESANDTE SCHRIFTEN

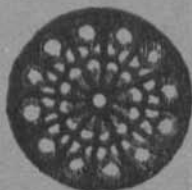
---

1957 - Heft 3

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMÄLEREI**  
**TRIER/MOSEL**  
**SAARSTR. 39 · TELEFON 2938**

**J. B. Grads Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

**Kath. Theologie und Liturgik**

Neuerscheinung:

Viktor Schnurr

*Seelsorge in einer neuen Welt*

Pastoral der Umwelt

und des Lebens DM 15,70

*Ansichtssendungen stehen jederzeit  
zur Verfügung.*

Heinrich Groß

## **Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament**

(Trierer Theologische Studien, Nr. 7)

gr. 80 XVIII, 185 Seiten, Preis kart. 19,80 DM

Der Verfasser weist in dieser Studie nach, daß die Sehnsucht nach dem ewigen und allgemeinen Weltfrieden so alt ist wie das Menschengeschlecht selbst. In den verschiedenen Kulturen des Alten Orients begegnet sie uns als hochgeschätzte Erinnerung an eine verlorene selige Urzeit und als hoffnungstrobe Erwartung einer herrlichen Zukunft ungetrübten Glückes. Doch drängt sich beim Studium der literarischen Hinterlassenschaft der befragten Völker immer wieder neu die bedrückende Erkenntnis auf, daß es dem Menschen unmöglich ist, aus eigenem Vermögen jenes so oft gepriesene und beschworene Ideal zu erreichen.

Dagegen nun enthüllt die Offenbarung des Alten Testaments eine andere Schau des ewigen Friedens und zeigt einen realen Weg, ihn zu verwirklichen. In einer Zeit wie der unseren, in der uns täglich die Sorge und Angst bedrängt, ob wir Frieden und Sicherheit zu bewahren oder gar voll zu erlangen imstande sind, dürfte die Untersuchung von Groß erhöhte Beachtung verdienen.

Zu beziehen durch jede gute Buchhandlung

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

# Werte und Grenzen der theologischen Begriffssprache

Von Joannes Beumer S. J., Frankfurt

Die Ausdrucksformen der katholischen Theologie haben im Laufe der Zeiten mehrfach Wandlungen durchgemacht. Wenn wir nur die größeren Unterschiede der einzelnen Perioden herausstellen sollen, so richtete sich die Patristik in der sprachlichen Wiedergabe des Glaubensgutes meistens nach der schlichten Redeweise der Heiligen Schrift, die Scholastik hingegen suchte engeren Anschluß an die Terminologie der griechischen und vor allem der aristotelischen Philosophie, und der Theologe der Gegenwart zeigt häufig das mehr oder weniger bewußte Bestreben, unmittelbar auf die Menschen einzuwirken und das durch Anpassung in der Sprache und durch lebendige Darstellung zu erreichen. Eines dürfte jedenfalls gewiß sein, daß die Werte der theologischen Prägung der Begriffe nicht länger die unbestrittene Geltung und allgemeine Anerkennung besitzen wie vordem. Bei dieser Sachlage scheint es angebracht und berechtigt, die Frage einmal von der grundsätzlichen Seite her aufzuwerfen und der Bedeutung der sprachlichen Form für die Theologie nachzuspüren.

Damit ist unsere Aufgabe angezeigt. Sie besteht darin, das Für und Wider der theologischen Begriffssprache aufzudecken und umsichtig gegeneinander abzuwägen. Hierbei sollen nicht allein die positiven Werte hervortreten, sondern ebenso deutlich auch ihre Grenzen. Um ein objektives Urteil zu erlangen, das jede Art von Einseitigkeit vermeidet, müssen die notwendigen Feststellungen unvoreingenommen geschehen. Die Theologie ist mit ihrer geschichtlichen Vergangenheit in Rechnung zu setzen und zugleich mit ihren aktuellen Anliegen. Wir gehen aber immer von der Grundlage aus, daß jene nur dann ihre wesenseigene Gestaltung offenbart, solange sie sich ungestört innerhalb der Kirche zu entwickeln vermag. Schon deswegen wird es unstatthaft sein, gesonderte Aspekte für sich allein hervorzuheben und in ihrer Isoliertheit zu würdigen.

## 1. Werte der theologischen Begriffssprache

Theologie ist, wie schon der Name besagt und was auch ihre Geschichte bezeugen kann, vernünftige Rede (*Logos*) über Gott und Göttliches. Eine solche verlangt aber in der einen oder anderen Form vernünftige Begriffe, die alles das nachsprechen sollen, was Gott selber vorgesprochen hat. Der Mensch, der die Gottesrede der Offenbarung gläubig aufnimmt, sieht sich bei ihrer Wiedergabe wesentlich auf menschliche Ausdrucksmittel angewiesen. Wollte er stets bei bloßen Bildern und Vergleichen es bewenden lassen, so entspräche das keinesfalls seiner vernunftbegabten Natur, und seine Sprache müßte dann allzu rasch ihre eigene Unzulänglichkeit eingestehen. Worte allein für sich genügen nicht, da sie nur als Einkleidung



eines begrifflich geprägten Inhaltes Sinn und Bedeutung haben. Ähnlich ist es auch in der Philosophie. Man kann unbedenklich trotz der mannigfachen, zum Teil ganz erheblichen Verschiedenheiten die beiden Gebiete des menschlichen Geisteswissens nebeneinander stellen, und gerade in der Abhängigkeit von den sprachlichen Formulierungen zeigt sich da eine gewisse Parallele. Denn wie die Philosophie erst dadurch über die spontan-naturhafte Erkenntnis hinausgeht, daß sie die von ihrem Gegenstand her bestimmten Begriffe verwendet, so bedarf die Theologie nicht weniger der ihrigen, wenn sie sich, was doch hier vorausgesetzt werden darf, von dem schlichten Glauben eines einfachen Gläubigen unterscheiden soll. Die Uneinsichtigkeit des Objektes vermag schließlich den Theologen nicht davon abzuhalten, möglichst viel aus seiner menschlich-vernünftigen Sphäre zu einem steigenden Wachstum im Verständnis des Glaubens beizubringen.

Die Art und Weise, wie die Kirche regelmäßig in ihrer lehramtlichen Verkündigung vorangeht, kann der Theologie vorbildlich sein. Selbstverständlich wird die sprachliche Grundlage der Heiligen Schrift bewahrt, aber die Kirche baut darauf auf, um neue Begriffe zu bilden, und zwar nicht nur, weil sie durch die Auseinandersetzung mit den Gegnern dazu genötigt wird, sondern auch, um so tiefer in die Offenbarungswahrheiten einzudringen und sie in vernunftgemäßer Form an den Menschen heranzutragen. Sie benutzt dabei meistens die ihr von der Theologie gebotenen Ergebnisse, teilt dieser aber auch des öfteren fruchtbare Anregungen mit zu einer entsprechenden, weiter voranschreitenden Gedankenarbeit. Fast ein jedes Kapitel der katholischen Glaubenslehre käme als Beleg hierfür in Betracht<sup>1</sup>. Grundsätzlich darf man es auf alle Fälle der Theologie und ihrer Methode nicht verwehren, sich dem Beispiel der lehrenden Kirche anzuschließen.

Die theologische Begriffssprache bringt dazu noch den Vorteil mit sich, der zwar als ein rein äußerlicher erscheinen könnte, indessen nicht zu unterschätzen ist, daß nämlich die jeweils notwendig gewordene Stellungnahme gegen irrige oder doch den Glauben gefährdende Meinungen bedeutend erleichtert wird. Die eigentliche Gefahr liegt ja größtenteils gerade in der Verschwommenheit der gegnerischen Aussage. Der Theologe hat

<sup>1</sup> Eigentliche Fachausdrücke finden sich jedoch tatsächlich in der Sprache der offiziellen Dokumente nicht allzu häufig. Das Konzil von Trient vermeidet beispielsweise in der Eucharistielehre den Begriff *accidentia* und ersetzt ihn durch den allgemeinverständlichen *species* (Denz. 884); nur in einem der verurteilten Sätze Wicliffs erscheint die Formulierung *accidentia* (Denz. 582). Zu beachten ist ferner, daß die Kirche nicht immer die Prägung des Begriffes mitdefiniert; so sagt das Konzil von Trient in Bezug auf die Wortbildung *transsubstantiatio* nur, sie sei *convenienter et proprie* (Denz. 877) und *aptissime* (Denz. 884) angewandt. Es steht also von seiten der Definition nichts im Wege, einen anderen, vielleicht noch passenderen Ausdruck für die Glaubenswahrheit zu suchen.

dann die Untersuchung aufzunehmen und demnach zu scheiden, was noch in einem guten Sinne angenommen werden kann und was schlechterdings unannehmbar bleibt. Wenn etwa die Sprache des Partners schillert, indem sie z. B., wie die des modernen Existenzialismus beinahe bewußt auf klare Bestimmungen verzichtet oder wie die der sogen. dialektischen Theologie sich immer wieder selber aufhebt, wird die theologische Aufgabe äußerst schwer zu lösen sein. Sie würde jedoch zu einer baren Unmöglichkeit werden für den Fall, daß auch der katholische Theologe über keine genau geprägte Ausdrucksweise verfügen sollte. Er hat schon von der Auseinandersetzung zu lernen, selbst für die eigene Begriffssprache, die dann eine Kontrolle erfährt, aber im Grunde ist es allein der feste Standpunkt einer terminologisch fixierten Theologie, von dem aus die Entscheidung getroffen werden kann. Der Theologe muß sich zwar auf das peinlichste davor hüten, daß er etwas von seiner Gedankenwelt auf die des Gegners übertrage oder ihm ein Wort in den Mund lege, das dieser gar nicht gesprochen hat; jedoch erfordert die nun einmal unentbehrliche Vergleichsarbeit mindestens auf der einen Seite klare Behauptungen, die auch durch deutlich umschriebene Begriffe und entsprechende Ausdrücke wiedergegeben werden.

Das führt uns zu den mehr inneren Werten einer derartig geformten theologischen Sprache. Sie bestehen zur Hauptsache darin, daß durchaus bestimmte Gedankeninhalte zum Ausdruck gelangen und mit bestimmten Worten (*termini*) festgelegt werden können. Auf diese Weise ist der Gefahr einer Mehrdeutigkeit und des Mißverständnisses wirksam vorgebeugt und ein vollkommen eindeutiger und einheitlicher Gebrauch angebahnt<sup>2</sup>. Die Folgen hiervon zeigen sich nicht allein bei der praktischen Handhabung der theologischen Begriffssprache, was selbstredend auch zu würdigen ist, sondern noch darüber hinaus, und das recht weittragend, zum Besten der theoretischen Erkenntnis des Glaubens. Denn wenn schon der theologische Begriff als solcher, naturnotwendig wie der vom Menschen verwendete Begriff überhaupt aus dem Bereich des Sinnenfälligen stammend, auf diesen noch zurückverweist und deshalb eine natürliche Analogie namhaft macht, so wird durch die einheitliche Verwertung ein und desselben Begriffes in mehreren Teilgebieten der Glaubenslehre die übernatürliche Entsprechung aufgedeckt und hervorgehoben. Ein Musterbeispiel wäre die Parallelschaltung der beiden theologischen *termini* „Natur“ und „Person“ im Trinitätsdogma und in der Christologie. Ziemlich unmittelbar wird eine

<sup>2</sup> Es wäre sicher übertrieben, wenn man einen gewissen Bedeutungswandel in der theologischen Sprache von vorneherein und absolut ausschließen wollte. Selbst die Sprechweise der kirchlichen Dokumente hat sich zuweilen geändert. So ist der von Augustinus geprägte Begriff „Natur“, den wir auch in lehramtlichen Äußerungen der Frühzeit antreffen (z. B. in dem sogen. *Indiculus Coelestini*, Denz. 129 ff., und im *Concilium Arausicanum*, Denz. 195), nicht der heutige.

gedankliche Verbindung hergestellt, die nicht so gut möglich wäre oder jedenfalls nicht so leicht vonstatten ginge, wenn sowohl die eine als auch die andere Glaubenswahrheit, wenigstens in bezug auf den sprachlichen Ausdruck, gesondert für sich bliebe. Der einheitlichen Verwendung des theologischen Begriffes kommt es in der Tat zu, die Aufmerksamkeit des Theologen auf den obwaltenden inneren Zusammenhang zu lenken und demnach den Inhalt der aufgewiesenen Wahrheit mit einer reicheren, aber nicht wesensfremden Fülle auszustatten. Eine echte Systematik in der Glaubenswissenschaft wird deshalb beständig auf eine klar und bestimmt geprägte Ausdrucks- und Redeweise Wert legen müssen.

Damit ist jedoch die Bedeutung der theologischen Begriffssprache noch nicht erschöpft. Sie vermag es sogar, den gedanklichen Inhalt mehr oder weniger von den zeitbedingten Zufälligkeiten zu lösen und in eine höhere Ebene zu erheben, wo er in einer gewissen Überzeitlichkeit erscheint. Bilder und Vergleiche mögen ihr Gutes an sich haben, aber sie wechseln, und die jeweils vom Menschen neu geformte Sprache ist dem unerbittlichen Gesetz des Werdens und Vergehens und dem damit verbundenen der Anpassung unterworfen. Freilich sind auch die theologischen Begriffe geschichtlich geworden, aber sobald sie sich im Laufe der Zeit einmal durchgesetzt haben, eignet ihnen eine Art von Endgültigkeit. Deswegen braucht jedoch andererseits eine Weiterentwicklung nicht ausgeschlossen zu sein. Die Begriffe können nämlich immer schärfer gefaßt werden oder unter Umständen eine Aufgliederung oder auch eine Zusammenfassung erfahren. Stets bleibt indes eine feste Grundlage für den Ausdruck und dessen sprachliche Gestalt beibehalten.

Endlich darf man nicht übersehen, daß der Mensch nur der Stimme der Natur folgt, wenn er sein Wissen festlegen und in einigen *termini*, die er wählt, gleichsam registrieren will. Allerdings bleibt gerade das theologische Wissen hier auf Erden nichts anderes als Stückwerk und darum mit Notwendigkeit unfertig und vorläufig. Es wäre verfehlt, wenn man das verkennen wollte. Aber das hindert keineswegs, daß der Mensch berechtigterweise die bereits gewonnenen Ergebnisse möglichst zu fixieren sucht. Erst dadurch gelangt der Theologe zu dem Anteil an dem göttlichen Wissen, wie es für die ihm zu Gebote stehenden Mittel überhaupt erreichbar ist.

## 2. Grenzen der theologischen Begriffssprache

Da die Theologie für die Menschen bestimmt ist, die in Raum und Zeit leben, darf sie nicht an ihnen und an ihrer Wesensart vorbeireden. Darin liegt aber ein offenkundiger Nachteil der theologischen Begriffssprache, daß sie, wenigstens heutzutage, nicht mehr oder nur noch sehr schwer verstanden wird. Sie hat unbestreitbar an Einwirkungskraft eingebüßt. Der moderne Mensch denkt kaum in scharf umrissenen Begriffen und scheut gar vor ihnen zurück, zumal wenn sie ihm im Bereich des Religiösen

begegnen sollten. Sie müssen zuerst für seine Zwecke verdeutlicht und beinahe in seine Sprache übersetzt werden; und selbst dann wird er sie nicht selten als verblaßt und abgegriffen und zum mindesten als unlebendig empfinden. Auch dem Theologen droht die Gefahr, daß die Fachausdrücke in seiner eigenen Wissenschaft für ihn an Wert verlieren und kaum noch etwas besagen. Sollten sie vielleicht sogar allmählich den inneren Gedanken verdecken und an dessen Stelle bloße Worte setzen? Eine durch langen Gebrauch erworbene Vertrautheit mit den termini ist jedenfalls noch lange nicht dasselbe wie ein eigentliches Sachverständnis. Gelegentlich kann der Theologe die persönliche Erfahrung machen, wie eine lebensnahe Erklärung in moderner Sprechweise die hinter den Begriffen verborgene Wirklichkeit plötzlich aufleuchten läßt und diese in neuem Licht und ungeahnter Kraft nahe zu bringen weiß.

Die Festlegung auf bestimmte Begriffe bedingt mitunter eine Festlegung auf ein bestimmtes philosophisches System, das jene ausgebildet hat. Je mehr sie der Fachsprache angehören, desto mehr Voraussetzungen sind für gewöhnlich in ihnen eingeschlossen und werden stillschweigend mitübernommen<sup>3</sup>. Infolgedessen häufen sich die Schwierigkeiten, sobald die Theologie über die eigene Schwelle tritt und besonders, wenn sie sich an fremde Völker wendet, deren geistige Kultus wesentlich von der abendländischen abweicht<sup>4</sup>. Das eine kann kaum geleugnet werden, daß die theologische Begriffssprache das Erfassen und Verstehen des Glaubens nicht gerade immer und überall erleichtert. Mag sie Werte aufzuweisen haben, hie und da bürdet sie auch schwere Lasten auf, die jene als fragwürdig erscheinen lassen. Der verantwortungsbewußte Theologe wird sich darum vorerst im einzelnen darüber vergewissern müssen, wieweit er die Begriffe benutzen kann oder ob er sie als überflüssig und ungeeignet zu verwerfen hat.

Noch eine ernste Frage drängt sich ihm auf: Werden die theologischen Fachausdrücke wirklich stets den neuen Gegebenheiten des übernatürlichen Glaubens vollauf gerecht? Sie stellen nie und nimmer so etwas wie mathematische Formeln dar, die nur in einem nach allen Seiten hin scharf umgrenzten Sinne eingesetzt werden können. Im besten Falle zeigen die

<sup>3</sup> Auch hier sind Verallgemeinerungen und Übertreibungen nicht am Platze. Es ist vielmehr in jedem einzelnen Falle genau zuzusehen, was mit einem Begriff übernommen wird und ob er überhaupt eine bestimmte philosophische Bedeutung hat. Der Ursprung kann dafür allein nicht maßgebend sein, sondern auf den Sinn in der theologischen Sprache kommt es an. Die Voraussetzungen aus dem betreffenden philosophischen System beschränken sich durchweg auf das, was gemeinhin anerkannt wird, mindestens von jeder realistischen Philosophie.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu: M. Heinrichs O.F.M., Die Bedeutung der Missionstheologie, aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft Münster 3), Münster 1954.



Begriffe in der Theologie eine mehr oder weniger passende und deshalb auch nicht vollkommen passende Analogie auf, die neben den Ähnlichkeiten ebenso gut Unähnlichkeiten umfaßt. Bei einem unvorsichtigen Gebrauch wäre zu befürchten, daß der übernatürliche Offenbarungsinhalt, vielleicht unbewußt, aber tatsächlich, nach den natürlichen Seinsbefunden umgedeutet würde. Die Dogmengeschichte kann sich hierfür auf ihre Erfahrung berufen. Wenn z. B. die Scholastik den aristotelischen Wissenschaftsbegriff auf die theologische Erkenntnis als solche anwenden möchte, so ginge das nur auf Kosten der durch den Begriff gemachten Aussage, vorausgesetzt, daß die Theologie selber nicht durch die neue Bestimmung zu Schaden kommen soll. Selbst die Verwendung eines bestimmten Fachausdruckes durch die kirchliche Lehrverkündigung enthebt den Theologen noch nicht der Arbeit, genau zu untersuchen, in welchem Sinne der Begriff wirklich gemeint ist. Wenn z. B. das Konzil von Trient die Sakramente Ursachen (*causae*) der Rechtfertigung nennt, so fragt es sich dennoch, welche Bedeutung hier dem Wort „Ursache“ zugeschrieben wird, ob etwa die der philosophischen Sprechweise oder die eines allgemeineren, volkstümlichen Gebrauches, der die Bedingung miteinbegreift. Sehr oft muß der theologische Begriff, damit er in Wahrheit paßt, durch den Zusatz eines *quasi* oder *late dictum* oder ähnlich erweitert werden; man denke nur an die Bezeichnung *materia* für den einen konstituierenden Bestandteil der einzelnen Sakramente.

Überhaupt ließe sich die Meinung vertreten, daß der Unterschied zwischen Begriffen und Bildern nicht so groß ist, wie er manchmal hingestellt wird. Auch die Begriffe sind Bilder, obschon das Bildhafte nicht so klar zum Ausdruck gelangt und leicht übersehen werden kann. Als Beispiel diene der Begriff „Substanz“ (*substantia*, *hypostasis*). Der aus dem Materiellen herrührende Vergleich ist in abgekürzter Form noch immer vorhanden und klingt in etwa noch mit („Substanz“ in dem eben angeführten Beispiel geht eigentlich auf das, was „darunter steht“). In einzelnen Fällen knüpft sich außerdem der begriffliche Sinn des *terminus* ziemlich lose an ein einigermaßen willkürlich gewähltes Wort, das vielleicht ursprünglich eine abweichende, mehr eingeschränkte Bedeutung aufzuweisen hatte (z. B.: „Person“, im Lateinischen *persona*, bezeichnet von Hause aus vielleicht die mit einer Art Schalltrichter versehene Theatermaske). Dazu kommt ferner, daß es Begriffe gibt, die trotz ihrer Verwendung in der Theologie weiter von philosophischen Systemen gebraucht werden, und zwar gelegentlich in einem Sinne, der sich nicht unerheblich unterscheidet (z. B. der Personbegriff bei Günther und Rosmini). Alle diese Gründe warnen davor, die theologischen Begriffe einseitig zu werten. Sie mögen als Kurzausdrücke für den Eingeweihten einen praktischen Nutzen besitzen, aber was sie unmittelbar angeben, ist größtenteils nur eine negative Abgrenzung gegen das, was nicht gemeint sein soll, während der positive Inhalt zu wenig



nach vorne tritt und durchweg einer ausführlicheren Darlegung und einer näheren Erläuterung bedarf.

Dagegen überwiegt bei Bildern und Vergleichen zweifelsohne das positive Moment, und gerade durch ihren beständigen Wechsel, der ihnen oft zum Vorwurf gemacht wird, bahnen sie den Weg zu einem tieferen Eindringen in den sachlichen Inhalt. Die Bildersprache bleibt zudem immer lebendig und anpassungsfähig, sie legt sich nicht zu früh fest und unterliegt deshalb auch nicht der Gefahr, das mangelnde oder doch wenigstens noch recht unvollkommene Verständnis durch eine Reihe von Fachausdrücken, die zunächst nur durch Worte wirken, zu verdecken und zu vertuschen. Die schlichte und trotzdem so anschauliche Redeweise der Heiligen Schrift, insbesondere die der Evangelien, kann auch für die Theologie ideales Vorbild sein<sup>5</sup>. Die notwendige Ausrichtung der Theologie auf die überall vorzunehmende Glaubensverkündigung verlangt endlich von ihr, nicht allein jedwede Erschwerung zu vermeiden, sondern auch möglichst einen positiven Beitrag zur Erreichung des Zieles zu liefern.

### 3. Begrenzte Werte der theologischen Begriffssprache

Unsere bisherigen Ausführungen haben die beiden schroff entgegengesetzten Anschauungen nacheinander zu Wort kommen lassen. Vieles war darin schon etwas übersteigert, wenigstens in bezug auf die Formulierung, weil so die betreffende Auffassung deutlicher hervorgehoben werden sollte, und die Anmerkungen mußten deswegen einige Male einschränkende Erklärungen und Berichtigungen hinzufügen. Letzteres könnte in noch größerem Umfange geschehen. Aber wichtiger wäre ohne jeden Zweifel eine befriedigende Synthese. Denn wenn auch die Werte der theologischen Begriffssprache im großen und ganzen ihre Stellung behaupten, so entbehren doch anderseits nicht alle Einwände dagegen einer gewissen inneren Berechtigung. Es muß also ein Weg eingeschlagen werden, der die Werte der Begriffe für die Theologie prinzipiell anerkennt und sie in erster Linie positiv herausstellt; zugleich dürfen dann die Grenzen dieser Werte gesehen werden, aber keinesfalls in einer derartigen Betonung, daß die darin eingeschlossenen Werte verschwinden oder auch nur an realer Bedeutung zum Aufbau der theologischen Erkenntnis einbüßen. Wir können um so eher versuchen, von begrenzten Werten zu sprechen, als die Enzyklika Pius XII., *Humani generis* vom 12. August 1950, zwar die theolo-

<sup>5</sup> Wenn die Sprache der Heiligen Schrift gegen die theologische Begriffssprache ausgespielt wird, so kann mit Recht geltend gemacht werden, daß diese eigentlich nur das auf ihre Weise fortsetzt, was in jener bereits begonnen worden ist. Die theologischen Begriffe z. B. bei Johannes, wie Wahrheit, Licht, Leben, ewiges Leben u. a. m., sind zwar zu einem guten Teil aus der religiösen Vorstellungswelt des A.T. genommen, haben aber ihre eigene Prägung und werden ziemlich einheitlich durchgeführt. Ähnliches wäre zu sagen von der Begriffssprache des heiligen Paulus.

gische Begriffssprache, wie es in Anbetracht der katholischen Tradition nicht anders erwartet werden darf, in entschiedener Stellungnahme verteidigt<sup>6</sup>, jedoch daneben die Schwierigkeiten vollauf zu würdigen weiß und hierbei dem gegnerischen Standpunkt freimütig das eine und das andere Zugeständnis macht<sup>7</sup>.

Selbstredend ist es schlechterdings unmöglich, daß in der anzustrebenden Synthese die beiden Ansichten unverändert zusammen stehen bleiben, da manche Aussagen sich gegenseitig aufheben würden. Es soll auch nicht rein mechanisch eine Mitte gefunden werden, etwa durch Streichung der allzu extremen Behauptungen auf der einen wie auf der anderen Seite. Eine echte Synthese erfordert vielmehr die innere Überwindung der vorhandenen Gegensätze, in der die positiven Momente von beiden Teilen beibehalten werden und gleichsam zu einer höheren Einheit erhoben sind.

Als angemessenen Ausgangspunkt für diese schwierige Aufgabe nehmen wir die grundsätzliche Erkenntnis, daß die Theologie als Wissenschaft nach Möglichkeit mit feststehenden Begriffen arbeiten muß und daß sie zugleich wegen ihrer unerläßlichen Hinordnung auf die Glaubensverkündigung jene immer wieder von neuem in lebendiger Erklärung den Menschen

---

<sup>6</sup> *Quod autem ad theologiam spectat, quorundam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur. Spem ipsi fovant fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesiae unitate seiuncti sint, utque hac via pedetemptin perveniatur ad assimilanda sibi invicem dogma catholicum et placita dissidentium . . . Audaciores quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus „approximativis“ ut aiunt, ac semper mutabilibus . . . Quapropter neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacra Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorundem in locum coniecturales notiones sufficientur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam: AAS 42 (1950) 561—578.*

<sup>7</sup> *Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsis Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liqueat etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse; sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur: Ibid.*

der jeweiligen Zeit darzubieten hat<sup>8</sup>. Das gilt in erster Linie von solchen Begriffen, welche die Anerkennung der Kirche gefunden haben. Anderen Begriffen gegenüber ist die Theologie unabhängiger; sie kann soweit von ihnen Gebrauch machen, als es ihr zweckdienlich erscheint. Dabei wird einer Theologie, die sich in der missionarischen Verkündigung auswirken soll, besondere Zurückhaltung geboten sein, damit keinerlei Hindernis für das Ziel, das Verständnis der Glaubensbotschaft, ausgerichtet werden. Allgemein läßt sich sagen, daß es überhaupt nicht darauf ankommt, die theologischen Begriffe nach Belieben zu mehren. Von grundlegender Bedeutung bleiben die, welche bereits in der Sprache der Heiligen Schrift vorliegen; sie sollen keineswegs von den im eigentlichen Sinne theologischen verdrängt werden, sondern nur eine weitere Ausbildung und unter Umständen eine schärfere Prägung und auch eine Ergänzung durch neue Begriffe erhalten. Die lebensnahe Verdeutlichung ist in keinem Falle zu entbehren, zumal aber dann nicht, wenn die betreffenden Formulierungen eher der Vergangenheit angehören und erst in die Gegenwart hineingestellt werden müssen. Dem sprachlichen Ausdruck eignet insofern eine Bedeutung, als er imstande ist, den gedanklichen Inhalt in einer entsprechenden, knappen Form wiederzugeben und damit eine Erklärung anzuzeigen oder vorzubereiten. Diese Bedeutung ist der des Gedankeninhaltes naturgemäß untergeordnet.

Wir möchten also die Synthese in der harmonischen Vereinigung der theologischen Begriffe und ihrer Verdeutlichung erblicken. Innerhalb einer prinzipiellen Abhandlung läßt sich wenig darüber ausmachen, wie das konkret im einzelnen zu verwirklichen ist. Es wäre aber geradezu falsch, wenn der Theologe sich in die Sprache der Begriffe flüchtete, um der Auseinandersetzung mit den sachlichen Schwierigkeiten zu entgehen, wie es ebenso falsch wäre, wenn er die Scheu vor der oft recht mühevollen Arbeit, die in der Auswahl und Feilung der Begriffe besteht, durch eine Vorliebe für eine bestechende Redeweise verbergen wollte. Im übrigen ist die Forderung durchaus berechtigt, daß die Theologie über einen gewissen Spielraum frei verfügen kann, und man sollte nicht so leicht den einen Theologen schon deshalb verketzern, weil er Wert auf eine lebendige, anschauliche Sprache legt, oder den anderen darum verächtlich als „Scholastiker“ abtun, weil ihm die Pflege der Begriffssprache am Herzen liegt. Die grundsätzlichen Belange der Theologie bleiben gewahrt, solange die theologischen Begriffe sowohl in ihren Werten als auch in ihren Grenzen, also folgerichtig als begrenzte Werte herausgestellt bleiben.

<sup>8</sup> Selbstverständlich soll hier weder die wissenschaftliche Theologie mit der Glaubensverkündigung in eins gesetzt noch eine Verwischung der Grenzen angestrebt werden. Die theologischen Begriffe haben ohne Zweifel zunächst ihre Berechtigung für die Wissenschaft, aber da diese, wenn sie sich auf die Offenbarungswahrheiten bezieht, auf eine Verkündigung ausgerichtet ist, die mit ihrer Unterstützung vor sich gehen muß, kann auch von dieser Seite her etwas über die Begriffe in der Theologie ausgemacht werden.

# Die Verwendung der Schrift im Buche der Weisheit<sup>1</sup>

Von Dr. Georg Ziener OMI, Hünfeld

Der amerikanische Exeget P. W. Skehan sagt in einem Artikel<sup>2</sup>, der sich mit den Beziehungen zwischen Wb (= Weisheitsbuch) und Isaias befaßt, daß es innerhalb des Wb nur wenige Zeilen und nur sehr wenige zusammenhängende Abschnitte gebe, die sich nicht auf ältere Schrifttexte stützen.

Diese atl. Zitate im Wb haben wir unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten:

Zunächst stellt sich die Frage: Woran können wir heute erkennen, daß der Verfasser des Wb an einer bestimmten Stelle oder in einem bestimmten Abschnitt ältere Schriften zitiert? Im Wb findet sich keine der aus dem NT bekannten Zitationsformeln, an keiner Stelle beruft sich der Hagiograph ausdrücklich auf eine frühere Schrift. Trotzdem können wir mit mehr oder weniger Sicherheit die Verwendung älterer Schriften feststellen: einmal mit Hilfe der Konkordanz, wo eben wörtliche Übereinstimmungen vorliegen. Schwieriger ist der Nachweis einer Abhängigkeit, wo es sich nur um inhaltliche Übereinstimmungen handelt.

Eine weitere Frage: Hat der Verfasser des Wb die Gedanken seiner Vorgänger getreu wiederholt oder hat er sie umgestaltet? Besonders ist auf die Möglichkeit zu achten, daß mit alten Formeln ein neuer Sinn verbunden wird.

Wir müssen uns weiterhin fragen, warum sich der Verfasser des Wb auf ältere Schriftstellen stützt. Das Altertum kannte noch nicht jene Flut von Geschriebenem und Gedrucktem, wie sie sich heute Tag für Tag über uns ergießt. So war für die Juden die Bibel wirklich noch das Buch, das man immer wieder las. Die religiöse Sprache war daher weithin von der Bibel beeinflusst. Von daher lassen sich vielleicht manche Parallelen zu älteren Schriften erklären. Der Hagiograph kann auch auf ältere Autoren zurückgreifen, weil er denselben Gegenstand wie diese behandelt oder dasselbe Ziel verfolgt. Er kann sich schließlich auch auf ältere Schriften stützen, um sie als Autorität für seine eigenen, vielleicht neuen, Ansichten anzurufen.

<sup>1</sup> Diese Ausführungen wurden als Referat auf der Tagung der mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen in Frankfurt (3.—5. I. 57) vorgetragen. Durch den Rahmen des Referates bedingt, konnten die einzelnen Beispiele für die Verwendung der Schrift nur knapp behandelt werden. Ausführlichere Begründungen finden sich in meiner Arbeit: Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit (Bonner Biblische Beiträge 11), Bonn 1956.

<sup>2</sup> P. W. Skehan, *Isaias and the teaching of the Book of Wisdom*, *The Catholic Biblical Quarterly* II 4 (1940) 290.



Damit kommen wir zur letzten Frage: Inwieweit und in welcher Art verwendet der Verfasser des Wb die Schrift als Beweis für seine eigenen Anschauungen? Da das Wb bekanntlich in der Lehre vom Fortleben nach dem Tode eigene Wege geht, so dürfte es besonders aufschlußreich sein, ob der Verfasser des Wb für seine Ansicht einen Schriftbeweis führt und in welcher Weise er seine Lehre aus der Schrift beweist.

Bei dem Reichtum an Berührungspunkten zwischen dem Wb und den früheren atl. Büchern<sup>3</sup> ist es unmöglich, alle Stellen zu untersuchen, die Beziehungen zu älteren Schriften des AT aufweisen. Andererseits macht es die Vielfalt der oben angeführten Gesichtspunkte, unter welchen jede einzelne Stelle betrachtet werden muß, schwierig, die zu untersuchenden Texte in bestimmte Gruppen einzuteilen. Deshalb sollen die atl. Zitate im Wb zunächst nach der Reihenfolge ihres Vorkommens einzeln untersucht werden, abschließend werden dann in einer zusammenfassenden Übersicht die oben gestellten Fragen beantwortet.

### *1. Atl. Zitate im ersten Teil des Wb (1, 1—5, 23)*

Hauptperson im ersten Teil des Wb ist der Gerechte. Wie der Gottesknecht in Isaias ist er eine rätselhafte Gestalt. M. E. hat der Verfasser des Wb für sein Bild vom Gerechten vor allem auf zwei biblische Gestalten zurückgegriffen.

Wie Joach Jeremias in ThWNT V S. 682 f zeigt, wird der Gerechte und sein Schicksal im engen Anschluß an Is 52, 13 ff geschildert. Wie dem Gottesknecht wird auch dem Gerechten besondere Erkenntnis zugeschrieben (Is 53, 11 — Wsh 2, 13), wie dieser wird der Gerechte von den Gottlosen mißhandelt und schließlich zum Tode verurteilt. Von beiden wird die Sanftmut im Leiden gerühmt (Is 53, 7 f — Wsh 2, 19 f). Beider Geschick erfährt dann eine plötzliche Wendung. Von Entsetzen und Furcht werden die Gottlosen gepackt, wenn sie den bisher verachteten Gerechten in starker Zuversicht dastehen sehen (Is 52, 13—15 — Wsh 4, 20; 5, 1). Sie bekennen, daß sie den Gerechten früher falsch beurteilt haben (Is 53, 3 — Wsh 5, 4) und daß sie selbst Irrwege gegangen sind (Is 53, 6 — Wsh 5, 6 f). Die Übereinstimmungen zwischen Wb und Is sind hier nur inhaltlicher Art, wörtliche Parallelen finden sich kaum. Auffallend sind einige inhaltliche Abweichungen. Das Wb spricht nicht von einem Sühneleiden des Gerechten. Im Gegensatz zu Is erhalten die Gottlosen nicht im Diesseits Kunde von der Erhöhung des Gerechten, sondern erst im Jenseits innerhalb des Endgerichts.

An 2. Stelle und wohl am ausführlichsten hat das Wb für die Zeichnung des Gerechten auf Ps 88 (LXX) zurückgegriffen. Der Ps gehört wohl der späteren Königszeit an. Der Psalmist klagt über den Niedergang des

<sup>3</sup> Vgl. die zahlreichen Hinweise bei J. Fichtner, Weisheit Salomos (Handb. zum AT II 6), Tübingen 1938.



Königtums trotz Jahwes Macht und seiner Verheißung an David. Das Königtum ist noch nicht untergegangen, befindet sich aber in trostloser Lage, weil Jahwe ihm seine Gnade entzogen hat (Ps 88, 39—46). Dies widerspricht aber den göttlichen Verheißungen an David und seine Dynastie (Ps 88, 20—38). Der Psalmist nennt die Privilegien der davidischen Dynastie: Weltherrschaft (wie in den messianischen Pss 2 und 72), Sohnesverhältnis zu Jahwe, ewige Dauer der Dynastie. Unter dem Niedergang des Königtums leidet auch das Volk, denn König und Volk bilden eine Schicksalsgemeinschaft. In leidenschaftlicher Erregung appelliert der Psalmist an die Verheißungstreue Jahwes und bittet ihn, seinem Knecht, dem König, wieder die frühere Gnade zu schenken. Er verweist auf die Hinfälligkeit des menschlichen Lebens und die Allgemeinheit des Todes, um so Mitleid zu erregen und Jahwe zur Erhörung zu bewegen:

Bedenke, o Herr, was das Leben ist,  
zu welchem Nichts hast du alle Menschen erschaffen!  
Wo ist der Mann, der lebt, ohne den Tod zu schauen,  
der sein Leben der Gewalt der Unterwelt könnte entziehen!

(Nötscher Psalmen, 182)

Eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen Ps 88 und Wsh 2, 12 ff zeigen, daß Züge des davidischen Königs auf den Gerechten übertragen wurden. Wie David ist auch der Gerechte sowohl Knecht (Ps 88, 21 — Wsh 2, 13) als auch Sohn Gottes (Ps 88, 28 — Wsh 2, 18). Wie David darf der Gerechte Gott seinen Vater nennen (Ps 88, 27 — Wsh 2, 16). Mit David hat der Herr einen unverbrüchlichen Bund geschlossen, nach welchem er ihm ewig sein Erbarmen schenken will (Ps 88, 29). So werden auch die Auserwählten über den Tod hinaus vom Erbarmen des Herrn begleitet (Wsh 3, 9). Mit dem Bund zwischen Jahwe und David ist die Verheißung verknüpft, daß Jahwe seinen Knecht vor seinen Feinden beschützen und diese Feinde zermalmen werde (Ps 88, 22—24 — Wsh 5, 16c. d). Trotzdem sind der davidische König und der Gerechte ihren Feinden ausgeliefert. Die Ungerechten im Wb wollen die Wahrheit der Verheißung nachprüfen (2, 20).

Der Psalmist kann die traurige Gegenwart nicht mit den herrlichen Verheißungen in Einklang bringen. Der Verfasser des Wb kann aber diesen scheinbaren Widerspruch lösen. Er überträgt die Privilegien Davids, nämlich ewiger Bund, ewiges Erbarmen und damit verbunden ewige Fortdauer der davidischen Dynastie, auf alle Gerechten. Wie einst David erhält jetzt jeder Gerechte die Zusicherung ewigen Erbarmens, an die Stelle des ewigen Bundes mit David tritt die ewige Gemeinschaft des Gerechten mit Gott, die hier im Diesseits beginnt und nach dem Tode im Jenseits fort dauert. Statt von der innerweltlich verstandenen ewigen Fortdauer der davidischen Dynastie spricht das Wb von der Unvergäng-

lichkeit des Gerechten. Die Verheißungen an David haben also eine doppelte Umformung erfahren: Sie werden 1. auf alle Gerechte übertragen (David selbst gilt im AT als Gerechter), und 2. werden sie vergeistigt. Aus der ewigen Dauer im Diesseits wird die individuelle Fortexistenz in der Gemeinschaft mit Gott nach dem Tode.

Mit diesem neuen Verständnis der Verheißungen an den gerechten David kann der Verfasser des Wb dem Psalmisten Antwort geben auf die schon oben angeführten Klagen:

#### Ps 88

#### Wb

48b Wie nichtig schufst du die Menschenkinder!

2,23 Gott erschuf den Menschen zur Unvergänglichkeit und zum Abbild seiner Ewigkeit machte er ihn.

49a Wo ist der Mensch, der am Leben bliebe, ohne schauen zu müssen den Tod,

2,24 Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und es erfahren ihn (nur) die, welche ihm angehören.

49b der sein Leben rettet aus der Unterwelt „Hand“?

31,a Der Gerechten Leben aber ist in Gottes Hand.

Die Entsprechung der Thematik zeigt, daß der Verfasser des Wb hier dem Psalmisten antworten will. Wohl an keiner Stelle des AT wird der Offenbarungsfortschritt innerhalb des AT so deutlich wie hier, wo das Wb die pessimistischen Anschauungen des Psalmisten bewußt korrigiert<sup>4</sup>.

Wsh 2, 23 (Gott erschuf den Menschen zur Unvergänglichkeit und zum Abbild seiner Ewigkeit machte er ihn) kombiniert der Verfasser des Wb anscheinend zwei Stellen aus Isaias. Is 54, 16b (LXX) heißt es von Israel: Ich habe dich nicht zum Untergang erschaffen, daß du vergehen solltest. Was hier von Israel als Ganzem gilt, überträgt das Wb auf jeden Gerechten. Die zweite Stelle Is 44, 7 (LXX) lautet: Ich habe den Menschen für die Ewigkeit gemacht. An beiden Stellen weicht die LXX vom MT ab. Der Verfasser des Wb faßt die beiden Texte zusammen und widerlegt so die Aussage des Psalmisten, daß Gott alle Menschen nichtig erschaffen habe.

Im folgenden Vers (2, 24) „entmythologisiert“ der Verfasser des Wb den Genesisbericht über die Versuchung im Paradiese. An die Stelle der geheimnisvollen Schlange tritt hier der Teufel.

Wsh 3, 14 verwendet offensichtlich Is 56, 4 f, auch wenn wörtliche Parallelen fehlen. Nach Is wird einem Eunuchen, wenn er Gott treu dient, in Jahwes Haus und Mauern Platz und Namen gewährt, der besser ist

<sup>4</sup> Der Psalmist trägt hier die Anschauungen seiner Zeit vor, die noch nichts von einem Fortleben nach dem Tode weiß (vgl. auch die Echterbibel zur Stelle).

als Söhne und Töchter. Das Wb verspricht demgegenüber dem gerechten Eunuchen ein liebliches Los im himmlischen Heiligtum. Beide Stellen vertreten die Ansicht, daß das Ansehen vor Gott nicht von der Zahl der Kinder abhängt, sondern von der Gerechtigkeit. Beide Stellen verwenden das Bild vom Tempel. Während aber Is vom Tempel in Jerusalem spricht, meint das Wb das himmlische Heiligtum Gottes. An die Stelle des stark diesseitig geschauten Lohnes tritt die jenseitige Vergeltung.

Wsh 4, 7—18 spricht vom frühverstorbenen Gerechten. Da Gott an ihm Wohlgefallen fand, hat er ihn frühzeitig zu sich genommen, damit die Bosheit ihn nicht verführe. Das Wb widerspricht hier dem im AT geltenden Satz: Langes, glückliches Leben dem Gerechten, Unheil und plötzlicher Tod dem Frevler! Diese seine neue Anschauung begründet der Verfasser des Wb mit einem Hinweis auf Henoch, einem Hinweis, der aber auch hier, wie sonst im Wb, implicite gegeben wird. Nach Gen 5, 21 bis 24 wurde Henoch „nur“ 365 Jahre alt. Da Gott Wohlgefallen an ihm fand, wurde er entrückt. Die beiden hier von der LXX verwendeten (Vgl.) Termini εὐαρεστον (Wohlgefallen finden) und μετατίθεσθαι (entrücken) finden sich an zwei Stellen, die von Henoch handeln, wieder, nämlich Sir 44, 16 und Hebr 11, 5 f.

In der LXX wird μετατίθεσθαι in der Bedeutung von „entrücken“ nur für Henoch gebraucht, εὐαρεστον kommt in der LXX nur 13mal vor. Daraus ergibt sich, daß jeder Jude, der die LXX kannte, durch die beiden Worte εὐαρεστον und μετατίθεσθαι an Henoch erinnert werden mußte. Dieselben beiden Worte verwendet das Wb, wenn es das Geschick des frühverstorbenen Gerechten schildert. Mit dieser Anspielung auf Henoch begründet der Verfasser des Wb seine Auffassung, daß der frühe Tod des Gerechten keine Strafe, sondern ein Akt der besonderen Liebe Gottes sei, der den Gerechten wie Henoch schon in früher Jugend zu sich genommen habe. Das Wb überträgt damit die einmalige Liebestat Gottes gegenüber Henoch auf alle frühverstorbenen Gerechten. Voraussetzung für diese Argumentation ist der Glaube, daß Gott sich in seinem Handeln treu bleibt: Wie Gott einmal in der Vergangenheit gehandelt hat, so wird er unter den gleichen Bedingungen immer handeln.

An anderen Stellen zitiert das Wb frühere atl. Schriften, ohne daß sich für diese Zitate theologische Gründe anführen ließen. So entspricht Wsh 2, 12a wörtlich Is 3, 10 (LXX), nur daß das Wb statt δήσωμεν (binden) ἐνέδρευσόμεν (auflauern) hat: Is 3, 10: Laßt uns den Gerechten binden, denn er ist unbequem für uns. Wsh 2, 12: Laßt uns dem Gerechten auflauern, denn er ist unbequem für uns.

Ähnlich findet sich Wsh 5, 16 ein Zitat aus Is 62, 3. Nach Is 62, 3 wird Israel eine prächtige Krone und ein Königsdiadem in der Hand des Herrn sein. Wsh 5, 16 übernimmt dieses Bild aus Is, wandelt es allerdings ab: Die Gerechten werden aus der Hand des Herrn die Königskrone der

Herrlichkeit und das Diadem der Schönheit empfangen. Das ursprüngliche Bild war ihm wohl zu anthropomorph<sup>5</sup>.

Der Verfasser des Wb zitiert an diesen beiden Stellen Is, weil er in dessen Worten eine treffende Formulierung für seine eigenen Gedanken fand. Die Schrift war ihm so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er unwillkürlich seine eigenen Gedanken mit den Worten der Schrift formulierte.

## 2. Der Bericht Salomos über seine Beziehungen zur Weisheit (Wsh 6—9)

Wsh 6, 9.22 geht der Verfasser des Wb zum ersten Male in den Ich-Stil über. Im Folgenden, besonders von 7, 1 ab, wird deutlich, daß König Salomo spricht. Er berichtet darüber, wie er zur Weisheit kam und wie er in ihr Wesen eindrang. Ein Vergleich mit 3 Kg zeigt zunächst, daß die Gestalt Salomos im Wb idealisiert wird. Das Wb weiß nichts von Fehlern Salomos. 3 Kg 5, 9—14 wird die persönliche Weisheit Salomos gerühmt. Er war weiser als alle Menschen. Er dichtete Sprüche über Pflanzen und Tiere. Nach der Ansicht von A. Alt<sup>6</sup> werden an dieser Stelle Salomo naturwissenschaftliche Kenntnisse zugeschrieben. Allgemein wird aber angenommen, daß hier Gleichnisse gemeint sind, die, der Tier- und Pflanzenwelt entnommen, zur Darlegung religiös-moralischer Wahrheiten dienten. Von diesen Aussagen des 3. Königsbuches und wohl auch von einer späteren Salomosage ausgehend schreibt Wsh 7, 17—21 dem König Salomo die Kenntnis sämtlicher Zweige griechischer Wissenschaft zu. Er beherrscht die Kosmologie, die Physik, die Astronomie, Zoologie, Dämonologie, Psychologie, Botanik und Pharmazie. Das Ziel dieser Ausweitung der Angaben des 3. Königsbuches wie auch der Idealisierung Salomos liegt deutlich zu Tage. Salomo soll gegenüber den Lesern des Wb als Typus des Weisen dargestellt und als Weisheitslehrer mit Autorität ausgestattet werden.

Die Droh- und Mahnrede Salomos gegenüber den heidnischen Königen 6, 1—11 lehnt sich eng an Ps 2 an. „Salomo“ werden die Worte des messianischen Königs Ps 2, 10 ff in den Mund gelegt. Die Könige und Richter der Erde werden angedroht. Sie werden aufgefordert aufzumerken und Zucht anzunehmen. Ps 2, 1—3 wird die Empörung der Heidenkönige und ihrer Völker gegen den Herrn und seinen Gesalbten geschildert. Im Wb wird aus dieser mehr politischen Auflehnung ein moralisches Abweichen vom Willen Gottes. Salomo tritt eben nicht als politischer König, sondern als Weisheitslehrer den heidnischen Königen gegenüber auf, er verlangt von diesen nicht politische Unterordnung, sondern Annahme seiner Unterweisung. Der universale Anspruch ist aber gewahrt. Wie in

<sup>5</sup> Siehe Fichtner, Kommentar S. 5.

<sup>6</sup> ThLZ 76 (1951) Sp. 139—144.

Ps 2 werden alle Könige der Erde angesprochen. Ein furchtbares und baldiges Gericht wird ihnen angedroht.

Wörtliche und besonders inhaltliche Übereinstimmungen machen es sicher, daß die Mahnrede Wsh 6, 1—11 nach dem Vorbild von Ps 2 geformt ist. Bedeutsam sind aber die Abwandlungen in der Vorstellungswelt. Ps 2 spricht von einer Weltrevolution gegen die Herrschaft Jahwes und seines Gesalbten, des Königs von Jerusalem. Unwillig zerren die Könige der Erde an ihren Fesseln. Im Wb sind die Könige *ὀνηρέται* „Beamte“, im Königreich Jahwes. Ihnen wird vorgeworfen, daß sie ihren Dienst nicht treu verrichtet haben. Salomo hat im Gegensatz zum Gesalbten von Ps 2 keine politischen Interessen mehr, er tritt jetzt als Weisheitslehrer auf. Sein Recht, die anderen Könige zu belehren und zu warnen, ist in seinem Weisheitsbesitz begründet. Diese Umformungen sind zunächst durch den universalen Geist der Weisheitsliteratur bedingt, dann mögen auch zeitgeschichtliche Einflüsse maßgebend gewesen sein. Gerade der Jude in der Diaspora mußte von der Macht der griechischen Diadochenreiche und von der römischen Weltherrschaft tief beeindruckt gewesen sein. Er genoß zum Teil den Schutz ihrer Gesetze und lernte die von ihnen geschaffene Ordnung schätzen. Mit dem erweiterten Horizont mußten daher die politischen Erwartungen Israels zurücktreten. Damit wurde der Blick frei für die wesentliche Aufgabe Israels: der Welt das Licht des Gesetzes zu bringen.

Die Weisheitslehre Salomos lehnt sich vielfach inhaltlich an das Buch der Sprüche und an Sirach an. Oft werden Lehren früherer Bücher, wenn auch mit anderen Worten, einfach wiederholt. Wichtig sind jene Stellen, an denen das Wb über die Anschauungen früherer Bücher hinausgeht. Spr 8, 15 f heißt es, daß die Könige durch die *σοφία* regieren und Recht sprechen. Die Weisheit vermittelt den Königen jene Gaben, die nach Is 11, 2 durch den Geist des Herrn dem Messias verliehen werden. Gaben, die nach Is nur für den Messias vorgesehen sind, vermittelt also die Weisheit im Buch der Sprüche allen Königen. Einen Schritt weiter geht das Wb. Während im Buch der Sprüche die *σοφία* den Königen die irdische Herrschaft ermöglicht, schenkt im Wb (6, 21) die *σοφία* den Königen ewige Herrschaft. Hier hat also eine dreifache Umformung der früheren Vorstellung stattgefunden:

1. Stufe: Der Geist des Herrn schenkt dem Messias Gaben, die ihn zum Herrschen befähigen (Is 11, 2).
2. Stufe: An die Stelle des Gottesgeistes tritt die Weisheit.
3. Stufe: Diese Weisheit schenkt allen Königen die zum Regieren notwendigen Fähigkeiten (Spr 8, 14—16).
4. Stufe: Die Weisheit schenkt den Königen ewige Herrschaft (Wsh 6, 21).



Diese dreifache Umwandlung läßt sich auch für andere atl. Vorstellungen nachweisen. Deshalb seien die einzelnen Stufen noch einmal näher präzisiert:

1. An die Stelle des Gottesgeistes tritt die göttliche Weisheit.
2. Das Privileg einer Person wird auf eine ganze Gruppe von Personen übertragen.
3. Aus einer diesseitigen wird eine jenseitige Gabe.

Dieses letztere Prinzip gilt auch für Wsh 6, 18. Nach Spr 8, 35 findet derjenige das Leben, welcher die Weisheit liebt, Leben innerweltlich verstanden als langes erfülltes, glückliches Dasein hier auf Erden. Wsh 6, 18 wird aber jenen, welche die Weisheit lieben, unvergängliches Leben versprochen. Aus einer zeitlichen, auf das Diesseits beschränkten Gabe wird im Wb eine Gabe, welche das Diesseits und das Jenseits umfaßt.

Im hellenistischen Judentum wurde die jüdische Religion gern als Philosophie dargestellt, weil sie nur unter diesem Gewande bei den Griechen Beachtung finden konnte. Dementsprechend galt besonders Abraham als Philosoph<sup>7</sup>. Im AT wird Abraham als einzigem Israeliten der Titel Gottesfreund beigelegt. Dieses Privileg Abrahams überträgt Wsh 7, 14.27 auf alle Menschen, welche die israelitische Weisheit besitzen. Anlaß für diese Verallgemeinerung ist wohl die in der griechischen Philosophie gebräuchliche Bezeichnung der Weisen als Freunde Gottes.

Eine Reihe von Attributen des Messias wird auf die Weisheit übertragen. Wie der Messias von Meer zu Meer, vom Strom bis ans Ende der Welt gebietet (Ps 2, 8; 72, 8), so erstreckt sich auch das Wirken der Weisheit von einem Ende zum andern (Wsh 8, 1). Der Messias sitzt zur Rechten Gottes (Ps 110, 1), Wsh 9, 4 ist aber die Weisheit Throngenossin Jahwes. Wie die heidnischen Könige Jahwe und dem Messias unterworfen sind (Ps 2, 2f 8.11), so erscheinen sie Wsh 6, 4.18 als an den Willen Gottes und an die Gebote der Weisheit gebunden. Wie der Messias aus Gott gezeugt ist (Ps 2, 7; Ps 109, 3 (LXX)), so ist auch die Weisheit göttlichen Ursprungs (Wsh 7, 25 f). Im Wirken der Weisheit erscheinen also die messianischen Hoffnungen zum Teil als schon erfüllt. Diese Vergegenwärtigung messianischer Zukunftserwartung wird auch an anderen Stellen sichtbar. Joel 3, 1 f verkündet für die kommende Heilszeit, daß Gott seinen Geist über alles Fleisch ausgießen werde (vgl. Is 32, 15; Ez 39, 29). Gott wird seinen Geist ins Innere des Menschen legen (Ez 36, 27). Im Neuen Bund wird Gott sein Gesetz ins Herz der Israeliten schreiben. Sie brauchen sich dann nicht mehr gegenseitig zu belehren, weil ein jeder den Herrn kennt (Jer 31, 31—34). Die Erfüllung dieser Weissagungen hat im Wb schon begonnen. Die Weisheit, welche hier wieder an die Stelle des Gottesgeistes getreten

<sup>7</sup> Vgl. Philo, De Abrahamo 80.

ist, sucht alle jene auf, die nach ihr verlangen (Wsh 6, 12—16). Wie der Gottesgeist nimmt sie Wohnung im Innern der Menschen (7, 27) und belehrt sie über den Willen des Herrn (9, 17).

Für die Endzeit erwartet Js (11, 6—9; 65, 25) eine Umwandlung der Natur und eine Wiederkehr paradiesischer Zustände. Die Tiere werden friedlich beieinander hausen, sie werden dem Menschen nicht mehr schaden. Die Natur wird dem Menschen reichlich ihre Gaben schenken. Das Wb kennt nicht dieses friedliche Bild der Endzeit. Wohl aber werden einzelne Motive der Endzeit schon in der Gegenwart wirksam gesehen. Die Fülle irdischer Güter wird jetzt schon durch die Weisheit vermittelt (Wsh 7, 11), die den Ertrag menschlicher Arbeit vermehrt und die Menschen reich macht (Wsh 10, 10 f). Nach dem Wb ist jetzt schon in den Geschöpfen kein Stoff des Verderbens, sie bringen vielmehr dem Menschen Heil (1, 14). Das Wb sieht die Harmonie zwischen Mensch und Tier jetzt schon verwirklicht. Allerdings sagt das Wb, daß die Geschöpfe für das geistliche Leben des Menschen unschädlich und heilbringend sind, während durch Is auch das natürliche Leben des Menschen einbezogen wird.

Im Zusammenhang mit ihrer Aktualisierung haben die messianischen Erwartungen im Wb eine Umwandlung erfahren. Wohl unter dem Einfluß der veränderten politischen Lage werden die politischen Aspirationen ausgeschieden, die messianischen Hoffnungen werden, soweit sie materielle Werte betreffen, vergeistigt. Die Gründe, welche dazu führten, einzelne messianische Hoffnungen als erfüllt zu beschreiben, können nur vermutet werden. Daneben kennt das Wb aber noch eine sehr intensive End-erwartung. Diese Spannung zwischen Heilsbesitz und Heilserwartung ist uns auch aus dem NT bekannt.

Kapitel 10 bietet eine kurze Zusammenfassung der Geschichte von Adam bis Moses. Das Wirken Jahwes wird hier der Weisheit zugeschrieben, um so die Bedeutsamkeit der Weisheit für die Menschen hervorzuheben. Wenn im Spätjudentum Gottes Wirken mehr und mehr auf Wort, Weisheit und Geist übertragen werden, so mag diese Tendenz auf ein vertieftes Empfinden für die Transzendenz Gottes zurückzuführen sein.

### *Dritter Teil des Wb (Kapitel 11—19)*

Im dritten Teil des Wb werden in sieben Vergleichen die ägyptischen Plagen den Wohltaten an Israel zur Zeit des Exodus gegenübergestellt. Zwei Einschaltungen unterbrechen den Gedankengang. Die erste (11, 15 bis 12, 27) gibt Antwort auf die Frage, warum Gott bei der Bestrafung gottloser Völker Milde walten lasse. Mit dem Buche Jonas sagt der Verfasser des Wb, daß auch die Feinde Gottes seine Geschöpfe seien und daß daher Gott nicht ihre Vernichtung, sondern ihre Besserung wolle. In zum Teil wörtlicher Übereinstimmung mit dem Buche Job verteidigt das Wb

Gott gegen den Vorwurf der Willkür. Von Gott kann niemand Rechenschaft verlangen, da kein Richter über ihm steht. Gott verwirft aber keinen Gerechten, sondern nur jene Gottlose, welche nicht an ihn glauben wollen und, obgleich sie gewarnt wurden, nicht gehorchen wollen.

Eine zweite Einschaltung befaßt sich mit der folgenschweren Torheit des Götzendienstes (13, 1—15, 17). Hier greift der Verfasser zum Teil auf atl. Vorbilder zurück, und zwar auf die Polemik gegen den Götzdienst, wie sie sich bei Is, Jer und in den Psalmen findet.

Der Vergleich zwischen den ägyptischen Plagen und den Wohltaten an Israel stützt sich wenigstens indirekt auf den Exodusbericht des Pentateuch. Im wesentlichen gibt das Wb die Ereignisse so wieder, wie sie im Pentateuch beschrieben werden. Einzelne Plagen und Wohltaten werden aber mit dichterischer Freiheit ausgestaltet. Der Verfasser des Wb folgt einer spätjüdischen Tradition, wenn er schreibt, daß das Manna jeden Geschmack annahm, den der Genießende wünschte, er malt den Schrecken der Ägypter während der Finsternis breit aus, er übertreibt einzelne Plagen, z. B. wenn er sagt, daß die Lebenden nicht ausreichen zum Begraben der Toten, er fügt einzelne Züge ein, die er mit dichterischer Freiheit erschließt.

Während im 10. Kap. des Wb das Handeln Jahwes der Weisheit zugeschrieben wird, tritt in Kap. 11—19 meist Jahwe als Handelnder auf, nur einmal wird an seiner Stelle das Wort genannt. Das allgewaltige Wort Jahwes kommt wie ein harter Krieger vom Himmel auf die Erde und tötet die Erstgeburt der Ägypter. Aus der Heilung von den Schlangenbissen und der wunderbaren Sättigung durch das Manna schließt der Verfasser des Wb, daß das göttliche Wort alles heilen kann (16, 12) und daß es jene erhält, die auf Gott vertrauen (16, 26). So folgert das Wb aus der einmaligen Heilung und Sättigung beim Auszug aus Ägypten, daß das göttliche Wort immer das Leben schenken und erhalten kann, Leben, vom Wb als Ganzem her gesehen, wahrscheinlich geistig verstanden. Hinter dieser Folgerung steht die Überzeugung: Was Gott einmal in der Vergangenheit getan hat, das wird er unter gleichen Umständen immer wieder tun.

Auf dieser Art der Verallgemeinerung einer historischen Erfahrung gründen noch einige andere Folgerungen, die der Verfasser des Wb aus dem Exodusgeschehen zieht. Aus der Tatsache, daß die Weisheit der Arbeit des Gerechten (Jakob) reichlichen Erfolg schenkte und daß die Weisheit ihn vor seinen Feinden schützte, soll der Gerechte erkennen, daß Frömmigkeit stärker als alles andere ist (10, 10—12). Die Milde Jahwes gegenüber den gottlosen Völkern schenkt den Israeliten die Zuversicht, daß Jahwe immer den Sündern Gelegenheit zur Buße gibt (12, 19). Durch die Heilung von den Schlangenbissen überzeugt Jahwe die Feinde des Gottesvolkes davon, daß er aus allem Übel erretten

kann (16, 8). Aus der Art ihrer Bestrafung sollen die Ägypter erkennen: Womit man sündigt, damit wird man bestraft (11, 16). Diese Folgerungen setzen die Überzeugung voraus, daß Gott immer so gegen die Gottlosen vorgehen werde wie er damals beim Exodus gegen die Ägypter gehandelt hat. Aus einem einmaligen Tun wird auf eine dauernde Verhaltensweise geschlossen. Vorausgesetzt wird dabei, daß Gott sich in seinem Handeln treu ist.

Eine andere Art von Folgerungen aus dem Exodusgeschehen faßt die Wunderberichte des Exodus als exakte Beschreibung von Naturvorgängen auf<sup>8</sup>. Ausgehend von den Exoduswundern und von bestimmten Theorien der griechischen Naturphilosophie stellt das Wb Betrachtungen an über das Verhältnis der Schöpfung zu Gott und über das Wesen des Wunders. Der Verfasser folgert aus den Exoduswundern, daß die Schöpfung dem Schöpfer dient (16, 24) und daß die Welt für die Gerechten kämpft (16, 17). Die Schöpfung steigert sich zur Strafe an den Gottlosen und mäßigt sich zum Wohltun an den Frommen (16, 24). Der Verfasser unterscheidet also eine dreifache Wirksamkeit der Naturkräfte: eine normale, eine verstärkte und eine herabgeminderte Wirksamkeit. Der Schöpfer ist nicht an eine starre Naturordnung gebunden, er kann die Eigenschaften der Elemente so umwandeln, daß er durch die Schöpfung seine Ziele in der Welt erreichen kann.

Seine Erkenntnisse über das Verhalten der Elemente beim außerordentlichen Eingreifen Gottes in die Natur faßt der Verfasser des Wb 19, 18 folgendermaßen zusammen:

Denn unter sich wandeln sich die Elemente  
wie auf der Harfe die Töne des Rhythmus' Art ändern,  
obschon sie klanglich stets gleich bleiben,  
was sich aus dem Anblick des Geschehenen deutlich erschließen läßt.

Mit den letzten Worten sagt der Verfasser des Wb ausdrücklich, daß sich seine philosophische Betrachtung des Wunders auf die in der Bibel berichteten Exoduswunder gründet. Nach seiner Meinung ergibt sich aus den Exoduswundern ein dreifaches:

1. Beim Wunder bleiben die Elemente bestehen.
2. Es wird nur die Wirkung der Elemente geändert.
3. Durch diese neuen Wirkungen entsteht kein Mißklang in der Natur, sondern ein neuer Rhythmus, ein neuer harmonischer Zusammenklang. Das Wunder ist keine Störung der Weltharmonie.

Aus der griechischen Naturphilosophie hat der Verfasser des Wb die Lehre von den Elementen und die Lehre von der Weltharmonie entnommen. Er zeigt, daß die atl. Wunderberichte nicht den philosophischen

---

<sup>8</sup> Die Bibel schildert den Auszug aus Ägypten als ein heilsgeschichtliches Ereignis. Sie kann daher die wunderbaren Naturvorgänge beim Auszug in freier Weise darstellen.



Theorien der Griechen widersprechen. Zugleich entwickelt er, von den Exoduswundern ausgehend, eine philosophische Betrachtungsweise des Wunders.

Im ganzen Vergleich zwischen den ägyptischen Plagen und den Wohltaten an Israel werden Ägypter und Israeliten nicht namentlich genannt. Statt von den Israeliten spricht der Verfasser des Wb von den Gerechten, den Frommen oder den Söhnen Gottes, statt von den Ägyptern spricht er von Ungerechten, Gottlosen. Wie Salomo wird auch das israelitische Volk idealisiert: es ist fromm und untadelig, die Israeliten werden die Heiligen genannt (10,15.17). Der Auszug aus Ägypten soll eben als typisches Geschehen dargestellt werden: So wie vor über 1000 Jahren Jahwe den Gerechten beistand und ihre Feinde vernichtete, so wird er ihnen auch jederzeit (19,22), besonders aber in der Endzeit helfen. Da Gott sich selbst treu ist, so kann der Verfasser des Wb aus dem damaligen Handeln Gottes auf sein dauerndes Verhältnis zu Gerechten und Gottlosen schließen.

### Folgerungen

Nach diesem Überblick über die Verwendung der Schrift im Wb sollen nun zusammenfassend die eingangs gestellten Fragen beantwortet werden:

1. Das Wb verwendet sehr häufig ältere atl. Schriften, ohne diese aber auch nur ein einziges Mal ausdrücklich zu zitieren. Wörtliche Parallelen finden sich verhältnismäßig selten, hauptsächlich handelt es sich um inhaltliche Übereinstimmungen.

2. In einzelnen Fällen werden Anschauungen älterer Schriften inhaltlich unverändert wiedergegeben. So stützt sich die Polemik gegen den Götzendienst und die Weisheitslehre weithin auf ältere Schriften. Nach dem Vorbild der Bücher Jonas und Job löst das Wb die Schwierigkeiten, die sich aus der Langmut Gottes gegen die Feinde des heiligen Volkes und aus der Allmacht Gottes ergeben.

In den meisten Fällen werden aber die aus den älteren Schriften übernommenen Stoffe in einem neuen Sinn verstanden. Bei dieser Umdeutung sind verschiedene Tendenzen wirksam:

- a) Idealisierung. Salomo wird so zum Typus des weisen Königs, Israel zur Zeit des Exodus wird Typus des Gerechten, das Exodusgeschehen als Ganzes wird Typus des göttlichen Handelns gegenüber Gerechten und Ungerechten.
- b) Universalismus. Partikularistische politische und nationale Aspekte werden besonders aus den messianischen Erwartungen ausgeschieden. Israel beansprucht nur noch, Lehrer der Völker zu sein.
- c) Individualismus. An die Stelle Israels tritt der einzelne Gerechte. Die Beziehungen Jahwes zum Gottesvolk werden auf den einzelnen Gerechten übertragen.



- d) Aktualisierung. Einzelne messianische Erwartungen werden, allerdings zum Teil neu verstanden, als schon erfüllt beschrieben.
- e) Spiritualisierung. Messianische Hoffnungen werden vergeistigt. Aus der politischen Herrschaft des Messias wird die moralische Herrschaft der Weisheit, an die Stelle diesseitiger irdischer Gaben treten jenseitige Gaben. Frühere Schriften versprechen als Lohn treuer Gesetzbeobachtung langes glückliches Leben auf Erden, das Wb verheißt dafür unvergängliches Leben, das in nie endender seliger Gottesgemeinschaft besteht. Die Verheißungen werden also geistig aufgefaßt und ihre Erfüllung teilweise ins Jenseits verlegt.
- f) Das Bestreben, Gottes Wirken in der Welt göttlichen Kräften, Wort und Weisheit, zuzuschreiben.
- g) Beeinflußt durch die griechischen Naturwissenschaften versteht der Hagiograph die Wunderberichte im Buche Exodus als exakte Beschreibung von Naturvorgängen.

### 3. Warum verwendet das Wb ältere Schriften?

- a) In einzelnen Fällen ist kein anderer Grund für die Zitation ersichtlich, als daß eben der Schrift eine treffende Formulierung entnommen wird.
- b) Das Wb entnimmt Stoffe aus einer älteren Schrift, wo es dieselben Themen behandelt. So greift der Verfasser des Wb in der Weisheitslehre und in der Polemik gegen den Götzendienst auf ältere Schriften zurück, weil er in ihnen diese Stoffe schon vorgeformt findet.
- c) Von den Wunderberichten des Exodus ausgehend entwickelt der Verfasser des Wb seine naturphilosophischen Theorien. Die Wunderberichte dienen ihm als Tatsachenmaterial, auf welchem er seine Theorien aufbaut.
- d) Vor allem sucht der Verfasser des Wb in den älteren Schriften eine Bestätigung seiner Anschauungen. So sieht er in den Verheißungen Jahwes an den davidischen König eine Gewähr dafür, daß der Gerechte im Jenseits in seliger Gottesgemeinschaft ewig lebt und in der Endzeit über seine Feinde triumphieren wird. In der frühzeitigen Entrückung Henochs sieht er eine Bestätigung dafür, daß der frühe Tod des Gerechten Zeichen besonderen göttlichen Wohlgefallens ist. Das Handeln Gottes beim Exodus ist Gewähr dafür, daß Gott immer und besonders in der Endzeit dem Gerechten beisteht und seine Feinde vernichtet.

4. Schwieriger ist die Beantwortung der letzten Frage: Inwieweit und in welcher Art benutzt der Verfasser des Wb die Heilige Schrift als Beweis?

Der Verfasser des Wb bezeichnet das Gesetz des Alten Bundes als ein unvergängliches Licht, das Israel von Gott erhalten hat (18, 4). Die häufige Verwendung der Schrift im Wb ist, wie wir gesehen haben, vor allem in dieser Einschätzung des Gesetzes begründet. Der jüdische Leser soll sehen,

daß hinter den Ausführungen des Hagiographen die Autorität der Schrift steht. Unproblematisch sind hier jene Fälle, in denen die Anschauungen des Wb mit denen älterer Bücher genau übereinstimmen. Im Wb finden sich aber auch Anschauungen, die in den älteren Schriften noch nicht enthalten sind. Bei der unbestrittenen Autorität der Schrift sucht der Verfasser des Wb für diese seine neuen Auffassungen eine Schriftgrundlage. Aus den obigen Ausführungen wurde schon deutlich, daß der Verfasser des Wb im wesentlichen eine zweifache Verfahrensweise befolgt, die, einzeln genommen oder zusammengefaßt, es ihm ermöglicht, seine eigenen Anschauungen bereits in den früheren Schriften zu finden:

- a) Der Verfasser des Wb setzt voraus, daß Gott unter gleichen Umständen immer in gleicher Weise handeln wird, und kann so aus einem einmaligen in der Schrift berichteten Handeln Gottes auf eine dauernde göttliche Verhaltensweise schließen.

Wie Gott beim Auszug aus Ägypten gehandelt hat, so wird er sich immer gegen Gerechte und Gottlose verhalten.

Gott hat mit dem weisen Abraham Freundschaft geschlossen. Daher sind alle Menschen, welche die Weisheit lieben, Freunde Gottes. Gott hat Henoch früh zu sich gerufen, weil er Wohlgefallen an ihm fand. Also ist auch der frühe Tod des Gerechten keine Strafe, sondern eine Wohltat Gottes. Er wird zu Gott entrückt wie Henoch.

- b) Eine andere Methode des Hagiographen, die Autorität der Schrift für eigene neue Anschauungen zu gewinnen, besteht darin, daß er älteren Schrifttexten eine neue, über den Litteralsinn hinausgehende Deutung gibt.

Hier wäre nochmals auf die schon oben unter 2. angeführten verschiedenen Formen der Umdeutung hinzuweisen. Besonders wichtig ist für den Verfasser des Wb die geistliche Deutung. Mit ihrer Hilfe vermag er schon in den älteren Schriften seine neuen Anschauungen vom ewigen Leben und von der jenseitigen Vergeltung zu entdecken.

Will der Verfasser des Wb seine neuen Auffassungen im eigentlichen Sinn aus der Schrift beweisen? Diese Frage kann man nicht ohne weiteres bejahen. Wahrscheinlich ergaben sich die neuen Auffassungen nicht aus einem neuen Schriftverständnis, vielmehr hat wohl erst das Wissen um ein ewiges Leben ein neues Schriftverständnis ermöglicht. Der Hagiograph hat aus seinem neuen Wissen heraus gleichsam mit neuen Augen die Schrift gelesen. Erst dann, mit Hilfe dieses neuen Verständnisses, konnte er seine Anschauungen in der Schrift wiederfinden.

# Ist unsere christliche Sozialordnung nur kulturbedingt

Von Prof. Alois Edmaier, Eichstätt

Das Hauptanliegen unserer Zeit ist zweifellos die Bewältigung des spannungsgeladenen Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Drei klassische Lösungen werden dafür angeboten: Der Individualismus (Liberalismus), der Kollektivismus (Sozialismus) und der (christliche) Solidarismus. Der Individualismus nimmt den Aufbau der Gemeinschaft vom einzelnen Menschen her in Angriff. Das Individuum ist ihm die einzige Realität und ihm gebührt die logische und ontologische Priorität. Deshalb habe die Gemeinschaft als solche keine ursprünglichen, sondern nur abgeleitete Rechte, welche widerrufliche Konzessionen des Individuums darstellen. Dieses bestimmt in eigener absoluter Freiheit, welche seiner Rechte es an den gesellschaftlichen Verband gleichsam wie Prämien abzugeben bereit ist, um dafür größeren Schutz und andere gesellschaftliche Vorteile einzutauschen. Der Liberalismus übersieht freilich, daß es den vollkommen isolierten Menschen *in concreto* gar nicht gibt und nicht geben kann, weil jeder bereits zu seiner Ontogenese einer Gemeinschaft bedarf. Hier liegt der entscheidende Ansatz für die fehlerhafte Konstruktion des liberalistischen Staatsbildes. Der Sozialismus hingegen wertet das Ganze als das logisch und ontologisch Primäre. Deshalb werden alle privaten Rechte der Individuen vom Ganzen her abgeleitet. Zwar ist auch für den (marxistischen) Kollektivismus der Staat nicht mehr als eine Summe von grundsätzlich gleichwertigen Individuen, aber indem das Ganze als Zweckorganisation für Produktion und Konsum konstituiert ist, übernimmt es die totale Bestimmung des einzelnen. Im Namen seines eigenen Schutzes und Wohles wird so das Individuum gezwungen, sich all seiner Rechte zu begeben, um dann vom Ganzen her und im Rahmen des Kollektivs neuen gesellschaftlichen Lebensraum, neue Bewertung und neu bemessene Freiheit zugewiesen zu bekommen. Der entscheidende Konstruktionsfehler dieses Systems liegt in der Überbewertung des Kollektivs als einer gottähnlichen Macht, die sich über den Menschen absolute Verfügungsgewalt anmaßt. Der Solidarismus hingegen möchte die natürlichen Eigenrechte und Eigenwerte des Individuums wahren in Abwägung und Abgrenzung gegenüber den nicht minder naturhaften Rechten der ursprünglichen Gemeinschaften der Menschen, wie Familie, Sippe, Nation und Staat. Seine Schwierigkeit liegt vor allem in der konkreten Bemeisterung des Spannungsfeldes zwischen Individuum und Gemeinschaft. Er kann nicht so einfachhin abstrakt-ideologisch konstruieren, sondern er befindet sich stets in der oft so schweren Rolle des Richters, der die Gerechtigkeit im einzelnen Fall zu finden hat, indem er die Grundprinzipien der Subsidiarität und Solidarität situationsgerecht anwendet.

Diese drei Grundschemas möglicher Gesellschaftsordnungen liegen denn auch heute den drei großen politischen Parteien FDP, SPD und CDU in der Bundesrepublik zu Grunde. Man hat hier tatsächlich abstrakte Leitbilder vor sich, die freilich im konkreten politischen Leben zu einer bunten Fülle von Mischformen, Kompromissen und Teilverwirklichungen sich entfalten können. Aber alle politischen Parteien und sozialen Programme lassen sich einer der erwähnten Grundkonzeptionen einfügen, je nachdem das Individuum oder die soziologische Gruppe zum entscheidenden Erklärungsprinzip gemacht wird, oder ob in einer mittleren Position versucht wird, beide als Realitäten zu belassen und zu bemeistern.

Dies gilt grundsätzlich auch von Sozialformen, wie sie die Völkerkunde bei früheren Kulturen aufzeigen kann. Freilich glaubt man dabei gewisse Möglichkeiten entdecken zu können, welche die scharf abstrakt, nach europäischen Verhältnissen herausgearbeiteten Schemata natürlicherweise überbrücken, ja sogar sprengen könnten<sup>1</sup>. Auch die moderne Soziologie hofft jenseits der erwähnten Grundkonzeptionen durch eingehende empirische Forschung mit wissenschaftlicher Genauigkeit bessere Leitbilder für das soziale Zusammenleben der Menschen finden zu können, um die Menschheit einer glücklicheren Zukunft entgegenzuführen.

Gerne werden dann die auf theologischen und philosophischen Grundsätzen beruhenden christlichen Sozialideen als abstrakte Spekulationen und vorgefaßte Meinungen abgetan, weil sie angeblich der konkreten Wirklichkeit nicht mehr gerecht zu werden vermögen. So ist auf der internationalen Konferenz für Sozialarbeit in München im August 1956 als Resümé einer Diskussion das Wort gefallen, es lohne sich nicht mehr, Kraft zu verschwenden auf die abgestorbenen Formen menschlichen Zusammenlebens, wie es sich heute z. B. in der Familie dokumentiere<sup>2</sup>. Ganz offen stellt man sich also auf die Seite von Sozialreformern, die unter dem Eindruck der Technisierung und Industrialisierung und der sich daraus ergebenden soziologischen Umschichtung neue Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens entwerfen. Damit aber soll auch die christliche Sozialordnung fallen, da sie, einer bestimmten abzulösenden Kulturform entstammend, den heutigen sozialen Aufgaben nicht mehr gewachsen erscheine. Das christliche Bild vom Staat (und natürlich zuvor vom Menschen) verliert seinen Absolutheitsanspruch und gilt nur mehr als kulturbedingt, also relativ.

Daß solches eine Fülle von ungeheuren Konsequenzen im Leben des einzelnen, des Volkes und der Kirche mit sich bringen würde, ist leicht einzusehen. Es geht doch darum, ob die *anima naturaliter christiana* auch

<sup>1</sup> Man vergleiche den Aufsatz von Richard Mohr: Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Völkerkunde. Trier. Theol. Zeitschrift 65 (1956) 73—92.

<sup>2</sup> Nach einem Bericht im Bayerischen Klerusblatt in Nr. 22/1956 von Oskar Jandl.



in anderen Sozialformen ebenso leicht oder sogar viel besser ihr ewiges Heil wirken können wie in unserem gemäß den naturrechtlichen Forderungen, den Offenbarungswahrheiten und den Richtlinien der Kirche entworfenen Leitbild eines christlichen Gesellschaftsaufbaues. Sind also wesentlich bessere Sozialordnungen denkbar und damit zu erwarten und zu erarbeiten, oder kann es die Aufgabe christlicher Soziologen lediglich sein, die bereits vorliegenden, absolut gültigen Prinzipien möglichst situationsgerecht anzuwenden? Im folgenden sollen einige Kerngedanken dargelegt werden, welche zeigen, daß unsere christliche Sozialordnung, wenigstens was ihre Prinzipien betrifft, weder kulturbedingt noch sonst irgendwie relativ ist, sondern einen Absolutheitsanspruch erheben darf.

### *1. Es gibt eine allen Menschen gemeinsame vernünftige Wesensnatur*

Die konkreten Lebensformen des Menschen weisen eine kaum zu glaubende Variationsbreite auf, wie uns Kulturgeschichte und Völkerkunde überzeugend nachweisen. Dennoch ist die Fülle der Verschiedenheit der Kulturen nichts anderes als eine Entfaltung und Ausdifferenzierung der einen menschlichen Wesensnatur. Wäre dieses Lebewesen eben nicht Mensch mit ganz bestimmten Grundbegabungen und Anlagen, nie und nimmer hätte es auch nur eine Spur von Kultur zu entwickeln vermocht. Nun bringt aber gerade die den Menschen vorzüglich kennzeichnende Gabe des Geistes ihm eine Loslösung von seinen inneren und äußeren Antrieben, die es ermöglicht, seine Anlagen in einer Fülle von Formen abzuwandeln. Dieses relativ nur geringe Festgelegtsein gegenüber seiner Natur, seiner Mitwelt und Umwelt, das letzthin in seiner Geistigkeit, mit der die Freiheit unlösbar verbunden ist, gründet, gilt nicht minder für die Sozialanlage im Menschen. Auch sie ist für verschiedene Ausprägungsmöglichkeiten offen, wiewohl überall die gleichen Antriebe, auf denen sie beruhen mag, wie Geschlechts-, Gesellschafts- und Erwerbstrieb, kultisch-religiöse Impulse usw., der einen gemeinsamen menschlichen Wesensnatur entstammen; denn sie alle sind zunächst nur mehr oder weniger blinde Antriebe, fast nur formale Anlagen, deren konkrete Ausdifferenzierung erst in der Auseinandersetzung mit der Umwelt und ihrer geistigen Bewältigung erfolgt. Es ist also im Grunde der Geist, der bei der Entfaltung der menschlichen Anlagen die entscheidende Rolle spielt und einen breiten Raum von Möglichkeiten schafft. Es ist deshalb wirklich so, daß die Formen menschlichen Zusammenlebens der Primitiv- und Kulturvölker aus ein und derselben Uranlage, gründend in der einen menschlichen Wesenheit, hervorgehen und nicht mehr als eine Variierung gemeinsamer Urantriebe darstellen. Daher hat es auch einen Sinn, die Sozialformen der Primitiven daraufhin zu untersuchen, ob sie vielleicht noch eine größere Nähe und Angemessenheit zur Wesensanlage verraten. Aber es wäre ein verhängnisvoller Irrtum



zu glauben, daß das ethnologisch Ältere ohne weiteres auch der Wahrheit, d. h. in unserem Fall der vollkommensten Angemessenheit ihrer Formen an die menschliche Wesensnatur, am besten entspricht. Nicht alles, was am Anfang der Menschheitsentwicklung steht, ist damit *eo ipso* besser, weil angeblich naturnäher. Ähnlich wie in der Ontogenese der Erwachsene gegenüber dem Kind eine reichere Erfüllung der Wesensnatur darstellt, so gilt dies in der Regel auch von den Hochkulturen gegenüber den primitiven Anfängen. Daher scheint es verfehlt, allzu schnell soziale Ordnungen primitiver Kulturen deshalb als beachtenswerte Vorbilder hinzustellen, weil sie in ihrem Raum Schäden unserer Zeit vermieden haben. Immerhin aber mag man sich angeregt fühlen, Vergleiche mit unserer modernen Gesellschaftsstruktur anzustellen, um zu sehen, ob dort eine günstigere Ausprägung des menschlichen Wesensbildes erreicht wurde. Was aber dem wahren Bild vom Menschen am besten entspricht und ihm angemessen ist, das aufzuzeigen ist weder möglich aus den Tatsachen der Völkerkunde allein, noch aus dem soziologischen Verhalten eines Großteils unserer Kulturgenossen; sondern wie der Mensch sein soll, das vermag allein der Geist aus der inneren Sinnstruktur der menschlichen Anlagen herauszulesen in einer geläuterten Schau. Dies aber kann die philosophische Besinnung leisten. Insofern freilich der menschliche Geist getrübt ist durch die Erbschuld, kann zwingend gültig dieses Bild nur von Gott verkündet werden. Gerade die verwirrende Fülle von Möglichkeiten, für die das menschliche Wesen kraft seines Geistes offen ist, läßt nach einem Maßstab Ausschau halten, der absolute Geltung verbürgt. Ein solcher aber kann nach katholischer Auffassung gewonnen werden durch Entnahme der geistigen Sinngestalten aus den Realitäten der Schöpfung und durch gläubige Annahme der göttlichen Offenbarung und ihrer diesbezüglichen Aussagen. So folgt:

## *2. Es gibt für alle gültige, objektive Normen menschlichen Zusammenlebens*

In der menschlichen Grundstruktur, ihrer Kernanlage, oder philosophisch ausgedrückt, in ihrer Wesenheit, kommen also alle Menschen überein. Deshalb auch lassen sich Normen aufstellen, die dem gerecht werden, was allen Wechsel der Veränderungen überdauert. Dies zu erkennen freilich ist lediglich Vorrecht des Menschen kraft seines Geistes, welcher der allgemeingültigen Wahrheit zugeordnet ist. Daß es solch ewige Wahrheiten gibt, ist allen Skeptikern und Relativisten zum Trotz eben nicht abzuweisen. Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen auf die Beweise für die Existenz objektiv gültiger Wahrheiten einzugehen. Dies wird als philosophische Grundlage hier vorausgesetzt. Jedoch muß in unserem Zusammenhang sehr daran erinnert werden, daß nicht jedem Menschen zu jeder Zeit und deshalb auch nicht jeder Kultur und jeder Gemeinschaft jede Wahrheit zur Verfügung steht. Es gibt ein Verfehlen

der Wahrheit ganz oder teilweise, wie auch der objektive Besitz der Wahrheit bei jedem Menschen und bei jedem Volk sich verschieden auswirken kann. Die Wahrheit der sozialen Lebensform macht von diesem allgemeinen Schicksal des menschlichen Wahrheitserwerbes keine Ausnahme. Auch sie stand weder instinktiv noch intuitiv den menschlichen Gesellschaften in all ihren Entwicklungsstufen zur Verfügung; denn abgesehen davon, daß die menschliche Triebanlage, die zur Vergemeinschaftung führt, viel zu komplex ist, um alle in ihr verborgenen Komponenten auf den ersten Anlieb sozusagen in ein dem Gesamt der menschlichen Wesensnatur angemessenes Sinnverhältnis zu bringen, muß auch die Freiheit des Geistes, die wiederum durch innere oder äußere Motive sich verwirren lassen kann, in Rechnung gestellt werden. Die menschliche Entfaltung ist ja nicht nur ein biologisch gesteuertes Wachstum, sondern zugleich auch das Ergebnis bewußter geistiger Selbstgestaltung. Deshalb auch können die soziale Wahrheit, verstanden als die objektive Naturrichtigkeit des Zusammenlebens, und die sich aus ihr ergebenden objektiven Normen, sehr wohl vielen Völkern und Kulturen verdunkelt sein unter dem Einfluß des Willens (des eigenen und wohl auch des „Menschenmörders von Anbeginn“), selbst wenn man zugesteht, daß die menschliche Natur noch *in statu naturae lapsae* im großen und ganzen genügend innere ordnende Kraft besitzt, um ihren immanenten Sinngehalt nicht völlig zu verfehlen. Wie aber bei aller Fülle der oft mangelhaften Ausgestaltungen im einzelnen dennoch eine durchhaltende Wesensstruktur des Menschen gefunden werden kann, zeigt die Philosophie. Sie kann sehr wohl erkennen, wie der Mensch schlechthin und sein Zusammenleben beschaffen sein muß, um jenen inneren Sinngehalt seiner Natur zu erfüllen, und zwar aus der geistigen Erfassung der den menschlichen Trieben immanenten Sinnstruktur. So hat sie längst Grundsätze und Normen gefunden, deren Annahme und Beachtung unerläßlich ist für das menschliche Dasein, falls es naturrichtig und damit gut sein will. Auf diesen Normen, wie sie eine an der Wirklichkeit orientierte Philosophie erarbeitet hat, beruht das Gebäude der christlichen Soziallehren zu einem guten Teil. Darauf des näheren einzugehen, dürfte sich hier wiederum erübrigen. Jedenfalls bildet die Familie, fundiert auf der unauflöslichen Einehe, die Keimzelle des Gemeinschaftslebens und solidarisches Zusammenstehen sowie subsidiäres Eingreifen der übergeordneten Ganzheiten regeln es gemäß den Geboten der Sittlichkeit. Dazu kommt folgendes:

### 3. Die Prinzipien christlicher Soziallehre sind gewonnen durch Normierung am übernatürlichen Glaubensgut

Christliche Soziallehre ist nicht einfach nur eine Philosophie, deren einzige Sicherung ihres Wahrheitsgehaltes der Rekurs auf die Vernunft

bildet, sondern sie beruht auf den Grundsätzen, wie sie eine das Offenbarungsgut erklärende Wissenschaft und das kirchliche Lehramt vortragen. Diese katholischen Sozialprinzipien relativieren zu wollen, hieße deshalb m. E. sehr wohl, an den dogmatischen, bzw. an den sittlichen Grundlagen des christlichen Glaubens rütteln. Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß nun jede Meinung katholischer Sozialwissenschaftler oder jeder Satz päpstlicher Enzykliken Unfehlbarkeitscharakter tragen müßte; aber es gibt darin Richtlinien für das Zusammenleben der Menschen, gewonnen an der Offenbarung Gottes in der Natur und in der Schrift, deren Ablehnung ein geordnetes Gottverhältnis des Menschen und damit die Rettung seiner Seele nicht mehr zulassen. Wer z. B. leugnet, daß Gott im Mittelpunkt jeder Gemeinschaft stehen muß und daß man Gott mehr gehorchen muß wie dem Menschen, wer den ungeheuren Wert der durch Christi Blut erkauften Einzelseele in einem sozialen System unterdrückt, wer die Ordnung der Geschlechter in der unauflöslichen Einehe beseitigt, wer die Verantwortung der Eltern für ihre Kinder wegdisputiert, wer die Gebote Gottes und die unverbrüchliche Ordnung der Natur nicht mehr anerkennt, stellt sich daher theoretisch bzw. praktisch außerhalb der Botschaft Christi. Dies aber heißt für uns gläubige Christen, daß solche Systeme niemals der rechte Weg sein können, um eine Gemeinschaft gut und glücklich zu machen.

*4. Es ist darum nicht denkbar, daß wesentlich andere Sozialordnungen ebenso dem Evangelium entsprechen könnten*

Es wurde in dieser Zeitschrift unlängst eine in der Geschichte bereits einmal verwirklichte Art sozialen Zusammenlebens dargestellt (R. Mohr, 65 [1956] 73—92), nämlich ein kollektivistisches Sozialgefüge auf der Grundlage des Blutes, sei es als maternale oder paternale Gemeinschaft. Die blutmäßige Bindung an die Mutter bzw. den Vater bewirkt den Zusammenhalt streng unilateraler Gruppen, die ein weit größeres Gemeinschaftsbewußtsein und Kollektivempfinden verbinde, als dies bei den individualistischen, auf der Grundlage der geschlechtlichen Vereinigung, der Fall sein soll. Engerer Zusammenhalt und größere soziale Geborgenheit wären das Kennzeichen unilateraler Vergesellungen. Die Abkömmlinge des Vaters bzw. der Mutter wohnen zusammen und bilden eine soziale Gruppe, die gemeinsam arbeiten und ihr Leben gestalten. Jegliche Sexualisierung darin ist strengstens verpönt. Die Sexualverbindungen finden nur im geheimen zwischen Angehörigen der verschiedenen Sippen statt. Damit ergebe sich als Vorteil, daß das Sexuell-erotische im öffentlichen Bereich keine Rolle spielt. Außerdem wächst das Kind, das seine Erzeuger nicht kennt und nur mit einem jeweils durch die Sippe in Beziehung tritt, völlig in der Behütung durch diese auf und habe daher aufs Ganze gesehen einen viel solideren Schutz durch

die Gemeinschaft als in der geschlechtlich orientierten Eiehe und der auf ihr beruhenden Sozialordnung des Zweckverbandes. Vorteile dieser Sozialordnung seien demnach: Völlige Belanglosigkeit des Sexuellen im Bereich der Öffentlichkeit, größeres Gemeinschaftsbewußtsein, größere soziale Geborgenheit des Kindes und des Individuums überhaupt, stärkerer religiöser Grundcharakter.

R. Mohr (a. a. O. S. 91) möchte nun an praktischen Folgerungen seiner Darstellungen als wertvoll buchen können, „daß die jungen Menschen durch diese soziologisch-völkerkundlichen Erkenntnisse sehen lernen, welches die Grundlagen unserer westlichen sozialen Ordnung sind und wie relativ diese im Rahmen der Gesamtmenschheit sind, wie so manches daran kritisch unter die Lupe genommen werden muß“. Anschließend werden die Übelstände unserer, von der individualistischen bilateralen Kleinfamilie aufgebauten Gesellschaft kurz beschrieben und so zusammengefaßt: „Alles Dinge, die zu den größten inneren und äußeren Konflikten Anlaß geben und unsere soziale und moralische Ordnung immer tiefer in eine Sackgasse geraten lassen.“

Es ist aber nach unseren vorausgegangenen Überlegungen leicht einzusehen, daß nicht unsere soziale und moralische Ordnung, sondern die Mehrzahl der heutigen Menschen in eine Sackgasse geraten ist, weil sie eben diese Ordnung nicht mehr anerkennen wollen. Nicht weil sie gemäß der christlichen Ordnung leben, geraten sie in Bedrängnis, sondern weil sie andere, eigene Wege gehen. Es bleibt aber der Menschheit kein anderer Weg als ihr Leben entweder zu gestalten nach den ewigen Normen des Naturrechtes und der göttlichen Gebote oder aber ihr bestes Wesen zu verraten und damit in Schuld und Unfrieden zu fallen. Deshalb kann auch hier wie aus jeder Sackgasse der Ausweg, nur eine Umkehr sein.

Aber man muß im einzelnen doch etwas genauer zusehen; denn es ist heute eine echte Not vorhanden, und zwar dadurch, daß eine hohe Zahl unseres Volkes durch die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse sich nur schwer in der Lage sieht, nach den ewigen Normen des Naturrechtes und den sittlichen Anforderungen des Christentums zu leben. Wirtschaft und Technik haben ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten entwickelt und um der nackten Existenz, aber auch um eines höheren Lebensstandards willen, fügt man sich deren Forderungen mit mehr oder minder großer innerer Bereitschaft. Will man aber hier Fehlentwicklungen vermeiden, dann müssen, da man vom Durchschnitt der Menschen kein sittliches Heldentum erwarten darf, eben solche Verhältnisse geschaffen werden, die es jedermann nicht nur möglich, sondern geradezu vorteilhaft machen, gar nicht anders zu handeln als wie es der natürlichen Ordnung entspricht. Bisher war dies in der bäuerlich-gewerblichen Wirtschaftsstruktur weitgehend der Fall gewesen. In der heutigen Gesellschafts-



ordnung jedoch ist die Pflege eines naturgemäßen Ehe- und Familienlebens äußerst erschwert und bietet keinerlei wirtschaftlichen oder sonstigen gesellschaftlichen Anreiz. Da überdies die moralische Kraft unseres Volkes recht geschwunden ist, wird die Kluft zwischen den sittlich-sozialen Forderungen des Christentums und den tatsächlichen Lebensformen in unserer Zeit immer größer.

Gewichtige Fragen erheben sich in diesem Zusammenhang: Hat die Sozialordnung der Kirche, der christliche Solidarismus, falls er in einem Land verwirklicht werden könnte, die Kraft, jene soziologischen Bedingungen zu schaffen, die es bei durchschnittlicher Bereitwilligkeit den Menschen nahelegen, sich den Geboten Gottes und der Natur zu fügen? Oder aber sind die unserer hochentwickelten Wirtschaft und Technik immanenten und der Kontrolle einzelner Menschen längst entzogenen und einem unbestimmten Kollektiv von Managern überantworteten Gesetzmäßigkeiten und die Einstellung der von ihnen geprägten Menschen bereits stärker als alle natürlichen Bindungen und der darauf beruhenden Theorien? Wenn letzteres der Fall wäre (und viele behaupten es), wäre es dann nicht besser, mit diesen praktisch unabänderlichen Realitäten zu rechnen? Dann gibt es wiederum folgende Alternative: Entweder man wird versuchen, die christliche Lebensordnung nach Kräften allen soziologischen Hemmnissen zum Trotz in einem naturgemäß kleinen Kreis heroisch Gesinnter zu retten oder sich den unabweisbaren Notwendigkeiten beugen und neue Formen der Vergemeinschaftung suchen müssen. Aber gibt es denn in der Natur liegende Ansätze, die letzteres ermöglichen könnten? Sollte vielleicht die im erwähnten Aufsatz von R. Mohr berichtete unilaterale Gesellschaftsordnung beachtenswerte Hinweise bieten können? Denkt man nämlich das Ganze durch, dann drängen sich einige überraschende Parallelen zur soziologischen Entwicklung der Gegenwart auf. Sie scheinen mir in folgenden Punkten zu liegen:

a) Das Sexuelle wird aus der sozialen Verantwortung herausgenommen. Im primitiven Urzustand der unilateralen Gruppe geschah dies deshalb, weil die Sorgen und die Last der Kindererziehung vor allem der Sippe aufgebürdet waren, heute aber, weil man durch künstliche Mittel und bestimmte Praktiken gelernt hat, Kinder überhaupt zu verhüten oder ihr Werden doch wenigstens zu rationalisieren. Damit wird der Sexualvorgang weitgehend nichts anderes als eine Privatangelegenheit der Individuen zum Zwecke der gegenseitigen Befriedigung. Damals wie heute sind also mit dem geschlechtlichen Akt kaum soziale Konsequenzen verbunden.

b) Die geschlechtliche Begegnung wird nicht durch ständiges Zusammenleben und Zusammenarbeiten ausgeweitet, gefestigt und erhöht. Mann und Frau treffen sich lediglich abends in der Hütte oder heute



in ihrer bescheidenen Wohnung. Tagsüber lebt man mit ganz anderen Leuten zusammen, Mann und Frau arbeiten in ihrem Kollektiv, früher im Rahmen der Sippe, heute im Betrieb. Kein Gefühl der gegenseitigen Ergänzung, des gemeinsamen Schaffens an einem Werk oder des gemeinsamen Entfaltens ihrer Kräfte zu einem Ziel. Der Geschlechtspartner und der Arbeits- und Lebenskamerad treten auseinander. Darum getrennter Verdienst, getrennte Güter, getrennter Aufwand, getrennter Konsum. Die gegenseitige Bindung beruht einzig auf der geschlechtlichen Zuneigung, die sich von geringerer Stärke und Dauer erweist als die Bindung an den Arbeitsplatz. Das Geschlechtliche wird so zu einer Angelegenheit der Nacht, der Freizeit, der Erholung und Abwechslung, der Spielerei und des Unernstes, keine Spur mehr einer Verantwortung vor der Person des Partners, vor der Gemeinschaft und vor Gott.

c) Die Aufzucht der Kinder übernimmt beidemale das Kollektiv. Dort war es die Sippe, heute ist es das „kalte Ungeheuer“ Staat, das für die Erziehung des dringend benötigten Nachwuchses sorgt. Deshalb muß er Heime errichten und „Onkeln“ und „Tanten“ von Staats wegen anstellen in großer Zahl. Zu den Erzeugern besteht lediglich noch eine geringe Sachbeziehung (man muß zahlen!) und vielleicht noch eine zeitweilige triebbedingte Freundschaft.

d) Die Bindung an das Kollektiv ist religiös fundiert. In der Gemeinschaft findet der einzelne sein Heil. Der Primitive führt deshalb seine Sippe auf eine Gottheit zurück und ist bedacht auf die Erfüllung von Zeremonien und Riten. Heute haben wir die Vergötzung des Kollektivs mit beinahe religiös inbrünstiger Bindung an es.

Als erschreckendes Ergebnis des Vergleiches muß man zunächst zur Kenntnis nehmen: Die auf dem Geschlecht aufruhende bilaterale Familie als Grundlage der Sozialordnung wird heute immer mehr zerstört. Wir nähern uns offensichtlich einem faktischen Zustand (im Bolschewismus ausdrücklich zur Norm erhoben!), der an die unilaterale Sippenordnung der Primitiven erinnert, zumal beidemale das Kollektiv (damals als Blutsgemeinschaft, heute als Produktionsgesellschaft) das Fundament dafür bildet.

Liegen hier nun irgendwelche Anknüpfungspunkte zur Bemeisterung der Gegenwartsschwierigkeiten vor, indem naturhafte Antriebe für eine weitgehende Kollektivierung sichtbar werden? Nein! So wenig die sittlichen Entgleisungen von Völkern und Kulturen die Normen des 6. Gebotes abändern oder aufheben können, so wenig auch die konkreten soziologischen Verhältnisse die ehernen Naturgesetze menschlichen Zusammenlebens. Überdies würde dadurch auch nicht ein Mißstand unseres öffentlichen Lebens beseitigt werden, weder die Sexualisierung, noch die Erotisierung, noch die Geburtenbeschränkung, noch die Vereinsamung und Entpersönlichung des Individuums, noch die religiöse Verarmung.

Vielmehr würden solche Dinge in einer Gesellschaftsordnung des Kollektivs geradezu gefördert und sanktioniert; indem nämlich der Geschlechtsakt all seiner sozialen Verantwortung beraubt wird, verliert er seinen tieferen Sinngehalt und bringt weder eine seelische Erfüllung, noch eine echte und dauerhafte gegenseitige Beglückung durch die Liebe im weiteren Zusammenleben ein. Das Gefühl der Geborgenheit kann daher nicht aufkommen und die seelische Vereinsamung des Individuums schreitet fort. Die Ersatzbefriedigungen durch die Leistungen am Arbeitsplatz bleiben an der personalen Peripherie. Ebensowenig können Sensationen, Vergnügungen und materieller Besitz den Liebeshunger stillen.

Die Erziehung der Kinder ist gemeinsame Pflicht und Aufgabe der Erzeuger. Ihnen sind von Natur aus die größten Befähigungen dazu mitgegeben. Die natürlichen Triebbindungen geben ihnen die günstigen Leitlinien in der Erziehung an und schaffen in der Familie jene Atmosphäre der Liebe, ohne die ein Kind nicht recht gedeihen kann und welche keine Heimerziehung voll ersetzen kann.

Überhaupt ist die Sexualbegegnung eine die Person betreffende Angelegenheit, die darum den ganzen Menschen und nicht nur seine biologische Seite in Anspruch nimmt. Deshalb auch verlangt sie von selbst nach einer in Liebe und Freundschaft fortdauernden Lebens- und Arbeitsgemeinschaft. Wie ferner im Sippenkollektiv das Naturrecht auf persönlichen Besitz gewahrt werden könnte, ist schwerlich einzusehen.

Darum erscheint es mir sicher zu sein nach Abwägen allein schon dieser Tatsachen und der Texte der Offenbarung, daß die Sozialordnung auf der Grundlage des Geschlechtes zweifellos nicht nur die der menschlichen Wesensnatur angemessene, sondern auch die der Bibel entsprechende ist. Es kann nicht Zufall sein, daß Gott sein auserwähltes Volk den Weg einer Kulturentwicklung auf der Grundlage der geschlechtlich orientierten Individualfamilie gehen ließ und daß Christus gerade im hellenistisch-römischen Kulturbereich erschien. Jesus selbst hat übrigens wesentliche Stücke dieser Lebensordnung vertieft und klargestellt. Sie zerstören zu wollen und dafür das kollektivistische Sippenprinzip zuzulassen, würde deshalb eine ungeheure Verkümmernng des Menschentums und eine schwere Gefährdung des übernatürlichen Heiles der Einzelseele bedeuten.

Wenn aber die Verhältnisse heute derart sind, daß sie dem Durchschnittsmenschen nicht mehr den Aufbau einer Individualfamilie gestatten, dann müssen um des Menschen willen eben Staat, Technik und Wirtschaft, selbst unter materiellem Verlust und unter Preisgabe des Lebensstandards, so geändert werden, daß sie wieder zu Instrumenten und Dienern am Menschen werden. Solange aber der Mensch Sklave dieser Mächte ist, wird er ihrer nicht froh werden und weder seine Würde noch sein Glück finden. Ob freilich eine solche Anzahl vernünftiger Menschen

im Abendland sich zusammenfinden wird, um eine derartige Unterjochung durch jene Mächte auf dem friedlichen Weg einer Evolution zu brechen, oder ob im Aufschrei der gequälten Menschheit sich einst eine gewaltsame Umwälzung vollziehen wird oder ob Kriege und von Gott zugelassene Naturkatastrophen wieder die Dinge ins rechte Maßverhältnis bringen werden, wer möchte dies voraussagen?

Jedenfalls aber ist die auf der Grundlage des Geschlechtes in unauflöslicher Treue verbundene Individualfamilie heute wie ehemals und in der Zukunft das *seminarium rei publicae* (Cicero), und in ihr und durch sie wird das Verhältnis Individuum und Gemeinschaft jene gesunde Weite bekommen, in der die Einzelperson sich zu einem wahren Ebenbild Gottes zu entfalten vermag.

## Psychotherapie heute

Wenn wir referierend und zusammenfassend etwas über den heutigen Stand der Psychotherapie berichten, so kann dies im Rahmen eines solchen Kurzberichtes nur sehr unvollständig geschehen; zudem werden wir nur berichten können, was schon den meisten bekannt und anderswo ausführlicher und eingehender geschrieben ist. Zum eingehenden Studium verweisen wir auf die Arbeiten von Freud, Adler, C. G. Jung, V. E. Frankl, S. Caruso, E. Kretschmer, E. Speer, L. Binswanger, J. Zutt, Kurt Schneider, H. J. Weitbrecht, J. H. Schultz und die am Schluß aufgeführte Literatur.

Tiefenpsychologie nennt man diejenige Psychologie, die versucht, jene seelischen Prozesse zu erforschen, die dem Bewußtsein nicht direkt zugänglich sind, die aber dennoch für Erlebnis und Verhalten eines Menschen bestimmend sein können. Als psychosomatische Medizin oder als tiefenpsychologische Anthropologie versucht sie heute, den ganzen Menschen zu erfassen und behandelt ihn als untrennbare Einheit von Leib und Seele. Unter Psychotherapie, der angewandten Tiefenpsychologie, sehen wir aber nichts Einheitliches. Wir haben verschiedene Schulen, Betrachtungsweisen und Deutungsversuche, alle unter dem gleichen Namen; bisweilen hat die Psychotherapie sogar weltanschaulichen Charakter im entchristlichenden Sinne. Der christliche Psychotherapeut will sich keinesfalls zum „Seelsorger unserer Zeit“ machen; er will nicht alles Schuldhafte in Krankheit verwandeln und dadurch die moralische Verantwortung des Menschen leugnen. Psychotherapie kann nie die Beichte ersetzen und sakramentale Lossprechung von der realen Schuld vor Gott erteilen. „In der Psychotherapie ist das Objekt die Seele, insofern sie die Trägerin des psycho-physischen Lebens ist. In der Beichte aber insofern sie die Trägerin des übernatürlichen Gnadenlebens ist.“ (J. Miller). Wir sind sehr bemüht um eine strenge Trennung zwischen priesterlicher Seelsorge und ärztlicher Psychotherapie. Der Arzt wird freilich oft die Unterstützung des Priesters suchen und andererseits wird er oft erst den Boden bereiten müssen, auf den der Priester aufbauen kann. Der Beichtvater ist nicht selten derjenige, der als erster die seelische Erkrankung des Menschen spürt und ihn dem Arzt zuführt. Dieses Spüren vermag er allerdings nur, wenn er eine gewisse Kenntnis der Tiefenpsychologie, der Psychopathologie und der Psychohygiene besitzt. Die Grundlage der Zusammenarbeit von Priester und Psychiater ist die Tatsache, daß das übernatürliche Leben auf dem natürlichen aufbaut und es vollendet. Wenn das natürliche Seelenleben gestört oder verkümmert ist, dann muß darunter auch das religiöse Leben leiden. Man kann keine Einwände gegen eine seelische Behandlung erheben, die darauf abzielt, den erkrankten Körper und die erkrankte Seele wieder gesund zu machen. Die Psychotherapie muß jedoch Behandlungsmethode bleiben, ausgehend von einem christlichen Menschenbild, und darf sich nicht als Weltanschauung aufspielen. So kann man eine gewisse therapeutische Schule, z. B. die psychoanalytische Schule Freuds ablehnen, ohne die Psychotherapie überhaupt zu verurteilen.

Auf dem internationalen Kongreß für Tiefenpsychologie in Rom sagte der



Papst 1953 einleitend: Es gibt diese Dynamismen und Mechanismen und Determinismen in der Seele, sie haben eine Gesetzmäßigkeit, sie rufen bestimmte Handlungen hervor, sie sind tätig im Unter- und Unbewußtsein, dringen ins Bewußtsein und üben hier ihren Einfluß. Es gibt nun schon Methoden, das Geheimnis dieser Seelentiefen zu erforschen, zu klären und sie auf den rechten Weg zurückzubringen, wenn sie einen unheilvollen Einfluß ausüben. Aber auch diese Wissenschaft und Arbeit hat über sich zu wissen die Wahrheiten der Vernunft und des Glaubens, die verpflichtenden Gesetze der Moral. Dafür gibt es auch für sie keine Exemption. Der Papst erinnert an seine Ausführungen aus dem Jahre 1952 (13. September), wo er ausführlicher die sittlichen Grenzen der medizinischen Forschung und Behandlung darlegte, diese gelten auch für die Psychotherapie (Zit. n. F. Jachym: Katholik und Psychotherapie).

Wenn wir die verschiedenen tiefenpsychologischen Systeme einmal in ihrer geschichtlichen Entwicklung sehen, so ist es befremdend, daß es Vertreter in allen diesen Systemen gibt, die behauptet haben und teilweise noch heute behaupten, daß ihr System die ganze Psychologie darstellt; ferner daß alle diese Systeme, jedes für sich, eine Teilwahrheit darstellend, diese Teilwahrheit verabsolutierten. Es ist nicht zu bestreiten, daß es „Freudsche Neurosen“ gibt, d. h. aus frühkindlichen Sexualträumen entstandene Entwicklungsstörungen, wobei hier die Sexualsphäre im weitesten Sinne gemeint ist; ferner daß es Fehlentwicklungen gibt aus gestörter Selbstsicherheit im Sinne Adlers; bedeutsam ist der psychotherapeutische Ansatz Jungs gewesen, für den die Analyse nur Mittel zum Zweck ist, und ferner sind bedeutsam seine Forschungen über das kollektive Unbewußte; C. G. Jung hat erstmalig gezeigt, daß mächtige Gestaltkräfte des Seelischen sich in Urbildern kund machen, welche allen Menschen und nicht nur den seelisch Kranken gemeinsam sind.

Die Tiefenpsychologie hat uns, darüber ist kein Zweifel, bleibende und gesicherte Einsichten gebracht, die wir nur von den weltanschaulich bedingten Irrungen der Forscher lösen müssen. Die Psychotherapie als praktisch angewandte Tiefenpsychologie hat uns Methoden gebracht, die als Heil- und Forschungsmethode zu bejahen sind; dort aber, wo sie als Weltanschauung auftrat, hat sie die gefundenen Tatsachen in eine durchaus falsche Beleuchtung gestellt und Teilwahrheiten verabsolutiert. In der Tiefenpsychologie muß deshalb scharf getrennt werden zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und weltanschaulicher Deutung.

Daß der Tiefenpsychologie letzteres unterliefe, zeigt sie uns als Kind ihrer Zeit, in der sie teil hat an dem Totalitarismus der Verabsolutierung von Teilwahrheiten auf allen Lebensgebieten, in der Politik wie in der Wissenschaft. Freud baute so eine Anthropologie, Adler eine Soziologie und Jung eine Mythologie auf, die sich manchmal fast zur Theologie auswächst. Aber auch manche Reaktionen gegen die Psychoanalyse Freuds waren selbst Gegenverabsolutierungen. Die Tiefenpsychologie wird hier den Anschluß an die Hierarchie wahrer Werte suchen müssen, denn „der Mensch, abstrahiert man seine transzendenten Bindungen, ist eben kein Mensch mehr“. Ein Ansatz dazu liegt in neueren psychotherapeutischen Schulen, z. B. der Schule von Frankl, der in einer sogenannten Existenzanalyse eine Psychotherapie aus dem Geist des Verantwortungsbewußtseins sieht. Frankl geht es um die



Überwindung des Psychologismus in der Psychotherapie; er fordert das Einbeziehen des Geistigen in die seelische Behandlung, eine sogenannte Logotherapie, in deren Mittelpunkt er die Verantwortung stellt. Das Leben wird hier auf einen transzendenten Auftraggeber hin bezogen.

Die personalistische Therapie Carusos soll auf Determinanten und auf Werten der menschlichen Person fußen. „Sie will die erreichte Entwicklung der menschlichen Person einer strengen Analyse unterziehen und gleichsam dieser Person die Wege zur Vollendung ihrer eigentlichen Berufung ebnen.“ Nach Caruso besteht „das Ziel jeder Psychotherapie in dem Bekenntnis zu einer transzendenten Hierarchie der Werte, die der Mensch, seinen Möglichkeiten entsprechend, zu seiner gelebten Wahrheit macht“. Es ist dies nichts anderes als das, was in der allgemeinen Medizin heute von Ärzten, wie Niedermayer, Siebeck, Tournier u. a., vertreten wird. Hier spricht man von „Medizin der Person“. Gesundheit wird nicht mehr aufgefaßt als nur ein Nicht-krank-sein, sondern Gesundheit besteht in einer richtigen Zuwendung von Leib und Seele zu Gott.

Der Weg der Psychotherapie ging von Freud und Adler über Jung zur Logotherapie Frankls, zur Existenzanalyse Binswangers und zur personalistischen Psychotherapie Carusos. Allen ist gemeinsam der Begriff „Neurose“, die durch unbewußte Konflikte verursacht werden kann, und daß deshalb zur Behandlung das Unbewußte erforscht werden muß. In der „Einführung in eine klinische Psychopathologie“ in diesem Heft äußerten wir Bedenken gegen diesen Begriff. Der Begriff „Neurose“ ist aber so tief in dem heutigen medizinischen Denken verwurzelt, daß wir ihn, nicht zuletzt der Verständigung halber, verwenden müssen, obwohl wir ihn für sprachlich falsch halten und lieber von abnormer Erlebnisreaktion und abnormer Konfliktreaktion, Persönlichkeitsentwicklung sprechen würden. Andererseits sind wir durchaus der Ansicht, daß manches, was heute als „neurotisch“ erklärt wird, nicht zum seelisch Abnormen, sondern in den Bereich des durchschnittlich „Normalen“ gehört. Jochem Quandt hat in einer Arbeit 1952 den Versuch einer an der Psychiatrie orientierten „Neurosebetrachtung“ gemacht. Diesen verschiedenen Definitionen der „Neurose“, ob sie nun von Freud, Adler, J. H. Schultz, Schultz-Henke, Speer, von Weizsäcker u. a. gegeben werden, sei der Hinweis auf eine Erlebnis- bzw. Anpassungsstörung gemeinsam, wobei das Konfliktserlebnis von besonderer Bedeutung ist. J. H. Schultz hat bekanntlich auf Grund der Beziehungen zwischen Persönlichkeit und Konflikt vier Formen der Neurose unterschieden: Fremdneurose, Randneurose, Schichtneurose und Kernneurose.

Da das Konfliktserlebnis zum Dasein des Menschen gehört, sei die Konfliktsituation oft allein nicht der für die Entwicklung einer „Neurose“ maßgebende Faktor, sondern die Persönlichkeitsstruktur bzw. die Reaktion der Persönlichkeit auf den Konfliktsinhalt spiele eine besondere Rolle. Andererseits können auch übermächtige Konfliktserlebnisse eine Neurose bewirken, ohne daß eine abnorme Persönlichkeit vorhanden ist. Quandt spricht deshalb auch folgerichtig nicht von „Neurose“, sondern von einer „neurotischen Reaktion“, die er als abnorme Erlebnisreaktion im Sinne K. Schneiders bezeichnet, wobei man natürlich von einem möglichst wertfreien Normbegriff ausgeht, wie ihn K. Schneider für die Psychiatrie fordert.

Jede Psychotherapie hat einherzugehen mit einer Erforschung der Persönlichkeitsstruktur. Die Persönlichkeit steht in ihrer biophysischen Besonderheit (K. Birnbaum) hinter der abnormen Erlebnisreaktion. Dies wird auch besonders unterstrichen von der Kretschmerschen Konstitutionsbiologie und nur bei einseitiger Psychologisierung des Reaktiven übersehen. Für das Verständnis der Neurosen einschließlich ihrer variablen Phänomenologie ist deshalb eine genaue Kenntnis des Aufbaues der abnormen bzw. psychopathischen Persönlichkeiten, insbesondere der sensitiven Einstellungen, unerlässlich, als deren mögliche Reaktionsform die neurotische Reaktion erscheinen kann" (Jochen Quandt). Wir müssen uns nur hüten vor der falschen, wertgebundenen Einstellung zur Psychopathie und uns erinnern, daß nach K. Schneider tatsächlich innerhalb der psychopathischen Persönlichkeiten sehr viel Bewegung Raum hat. Ungeklärt ist noch die Frage, die Quandt bejaht, ob es Daseinsformen gibt, die den von der psychischen Norm Abweichenden erst zum Psycho„pathen“ werden lassen.

„Die Auffassung der Neurosen als abnorme Erlebnisreaktionen im Sinne K. Schneiders läßt die allerverschiedenartigsten innerseelischen und Erlebnisbelastungen bei Persönlichkeiten von untereinander denkbar verschiedenen Wesensstrukturen zu und vermeidet den Fehler, sie unter ein bestimmtes Leitmotiv zu stellen“ (H. J. Weitbrecht).

Viele Ärzte sind der Überzeugung, daß die derzeitigen Zeitverhältnisse die Entstehung von Neurosen fördern. K. Horney und F. Alexander haben Zusammenhänge zwischen Zeitgeist und Neurosestruktur aufgedeckt. „Niemand, der einige psychiatrische Erfahrung besitzt, kann die Tatsache übersehen, daß ein großer Teil unserer städtischen Bevölkerung unverkennbare Zeichen einer neurotischen Disposition verrät.“ Bodamer sagt daher mit Recht, daß „die Frage nach der Neurose als ‚Zeiterscheinung‘ doppelsinnig ist. Es läßt sich vermuten, daß unsere Zeitnot weder ein soziales oder psychologisches, sondern ein religiöses Problem ist, vielleicht das entscheidende der Epoche überhaupt“. „Jede Zeit hat ihre Neurosen, und jede Zeit braucht ihre Psychotherapie“ (V. Frankl).

Die Tiefenpsychologie hat, wenn wir einmal kurz zusammenfassen wollen, das Verdienst, die Abhängigkeit des Menschen von bestimmenden (determinierenden) seelischen Ursachen oder Bedingungen aufgezeigt zu haben. Es wäre aber nun nach V. Frankl falsch, anzunehmen, daß der Mensch schlechthin ein „Getriebener“ sei, beherrscht von seinen Trieben, von den dunklen Mächten seines persönlichen Unbewußten oder des kollektiven Unbewußten. Sowenig wie es schlechthin ein unabwendbares biologisches oder soziologisches Schicksal gäbe, sowenig gäbe es auch ein psychologisches Schicksal; dem Schicksalhaften gegenüber hat der Mensch eine Einstellung. Diese Einstellung ist eine freie. Niemals ist das Ich jedoch schlechthin „getrieben“. Es hieße die Tiefenpsychologie auch völlig mißverstehen, wollte man annehmen, sie ersetze einen Determinismus von Vererbung und Milieu durch einen Determinismus der in den ersten Lebensjahren geprägten Verhaltensweisen. Wäre es so, wäre ja nicht nur jede Erziehung, sondern auch jede Psychotherapie ad absurdum geführt. Es kommt noch hinzu, daß nach Kretschmers Ansicht die frühkindlichen Erlebnisse, auf die Freud besonders Gewicht legt, in den meisten

Fällen wohl weniger Neurosenursache, als vielmehr charakteristische Frühsymptome sind für die ersten Anpassungsschwierigkeiten. „Diese Infantilerlebnisse bilden keinen integrierend wichtigen Bestandteil jedes Neurosenaufbaues.“

Aus dem oben Ausgeführten ergibt sich, daß die Psychotherapie ein spezifisches Wissen erfordert; ferner muß der Psychotherapeut in der Lage sein, nicht nur das Seelische, sondern auch das Körperliche zu untersuchen, denn es ist immer der ganze Mensch krank; bei allen Störungen können sowohl körperliche oder seelische als auch körperliche und seelische Ursachen vorhanden sein. Das Bettnässen eines Jugendlichen kann z. B. auf eine Blasenkrankung, eine Hirn- oder Rückenmarkserkrankung, auf Erziehungsfehler oder auf eine seelische Störung zurückgehen.

Die Tiefenpsychologie ist aber nicht nur Seelenheilkunde, sondern auch Seelenkunde. „Die Naturwissenschaft hat überhaupt keinen Begriff von seelischer Gesundheit, nicht einmal einen unklaren.“ In der Psychoanalyse hat sich oft gezeigt, daß das neurotische Symptom schon ein Versuch der Heilung und demnach auch positiv zu werten ist; eine Tatsache, die den Begriff „seelische Gesundheit“ noch paradoxer macht. Zahlreiche Vertreter der Psychoanalyse haben jedoch oft verkannt, daß eine Neurose unter Umständen so fruchtbar und wertgebunden sein kann, daß eine Psychotherapie, die von ihr „erlösen“ würde, indem sie ihre Entstehungsfaktoren bewußt macht, dadurch eine Verarmung der Persönlichkeit verursacht und oft die Bewußtmachung nicht nur keine Heilung, sondern eine Schädigung bedeutet.

Wir wollen mit diesen Ausführungen nur kurz skizzieren, wie subtil die Arbeit eines Psychotherapeuten sein muß; er muß auf Grund seiner tiefenpsychologischen Kenntnisse und Erfahrungen den für den Kranken optimalsten Weg einschlagen; er muß auch, wenn es nötig ist, eine Neurose heilen, indem er sich ihrer bedient und doch unbewußt läßt, was unbewußt ist; er muß eben helfen, dort, wo der Kranke leidet, immer aber dabei den alten ärztlichen Grundsatz beherzigend: nie den Kranken zu schädigen, weder in seiner körperlichen, noch in seiner seelischen Struktur.

Überschauen wir die psychotherapeutischen Schulen, so meinen wir, daß alle „Systeme“ wertvolle Ergebnisse, die wir hier nur andeuten konnten, besitzen. Der Arzt darf nicht in den Ansichten eines Schulsystems stecken bleiben, sondern muß alles einbauen und bejahen, was der Wahrheit des tatsächlichen menschlichen Lebens entspricht (E. Ringel).

Die Schwächen mancher psychotherapeutischen Arbeit hat vom ärztlichen Standpunkt der Altmeister wissenschaftlicher Methoden-Kritik in der Medizin, Paul Martini, am klarsten herausgearbeitet. „Unterbewertung der Kausalität herab zur Kausalanschauung und eine grundsätzliche Falschbewertung der Finalität machen zusammen mit der besonders krassen Verkennung der kausalen Ansprüche im Bereich des Leiblichen die Hauptfehler aus, unter denen die heutige psychotherapeutische Forschung leidet.“

#### Literatur

- Binswanger, L.: Daseinsanalyse und Psychotherapie. Psychotherapie 5 (1954) 241.  
Bodamer, S.: Zeitkrankheit Neurose. Wort und Wahrheit 2 (1956) 141.

- Caruso, J.: Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Freiburg 1952.
- Frankl, V. E.: Ärztliche Seelsorge. Wien 1946. — Pathologie des Zeitgeistes. Wien 1955. — Die Psychotherapie in der Praxis. Wien 1947.
- Goldbrunner, J.: Individuation. München 1949. — Personal Seelsorge. Freiburg 1954.
- Jaspers, K.: Zur Kritik der Psychoanalyse. Nervenarzt 11 (1950) 465.
- Jachym, F.: Katholik und Psychotherapie. Wien.
- Kretschmer, E.: Psychotherapeut. Studien. Stuttgart 1949.
- Martini, P.: Über die Ordnungen der Medizin. Stud. Gen. (1953) 167.
- Matussek, P.: Freud und die gegenwärtige Psychiatrie. Fortschr. Neur. 10 (1956) 531.
- Miller, J.: Kath. Beichte und Psychotherapie. Innsbruck 1947, Heft 7, Sammlung Medizin - Philosophie - Theologie.
- Quandt, J.: Zur Frage der neurotischen Reaktion. Nervenarzt 7 (1952) 261.
- Rudin, J.: Psychotherapie und Seelenführung. Orientierung 12/13 (1953) 135. — Kirche und Psychotherapie. Orientierung 9 (1953) 102.
- Schultz, J. H.: Der seelische Faktor im Krankheitsgeschehen. Psychotherapie 1 (1951) 2. — Über die Einordnung der Psychotherapie in die Medizin. Psychotherapie 5 (1953) 231.
- Speer, E.: Der Arzt der Persönlichkeit. Stuttgart 1949. — Die Liebesfähigkeit. München 1935.
- Weitbrecht, H. J.: Kritik der Psychosomatik. Stuttgart 1955.
- Wendt, C. F.: Die theoretischen Grundlagen der gegenwärtigen Psychotherapie (1935—1952). Fortschr. Neur. 8 (1952) 351.
- Zutt, J.: Psychotherapeutische Probleme. Nervenarzt 1 (1948) 19. — Psychosomatische Medizin. Verh. dt. Ges. inn. Med. 55, 46 (1949). — Über seelische Krankheitsentstehung. Klin. Wschr. 1940, I, 36. — Über Daseinsordnungen. Nervenarzt 24 (1953) 177.

Medizinalrat Dr. E. Hammes, Andernach

## Ein Sonntagshochamt vor 400 Jahren

Nur selten erlebt der Historiker der Liturgie die Freude, daß eine Quelle ihm beschreibt, wie da oder dort zu einem bestimmten Zeitpunkt ein bestimmter Gottesdienst sich abgespielt hat; miterlebte Gottesdienste hinterher in ihrem Einzelablauf zu beschreiben, hat kaum je ein Chronist für notwendig gehalten. Um so dankbarer sind wir, wenn uns ein solcher Chronist begegnet und gewissermaßen ein Fenster auftut, das einen Blick nicht auf die liturgischen Normen, sondern auf die liturgische Wirklichkeit der betreffenden Zeit gewährt. Der aus dem Prämonstratenserorden stammende Bischof Nikolaus Psalms von Verdun (1518—1575)<sup>1</sup>, eine hervorragende Figur auf dem Konzil von Trient<sup>2</sup> und in der innerkirchlichen Reform des

<sup>1</sup> Als französische Namensformen begegnen: *Pseahme*, *Psaume*, *Pseaulme*; die beste Lebensbeschreibung hat S. Merkle im Bd. II der Tridentinum-Ausgabe der Görres-Gesellschaft (im Verlauf der Anm. mit Trid II zitiert) gegeben: CXLVII — CLXX.

<sup>2</sup> Bekannt geworden ist die Episode, die sich bei seiner freimütigen Rede über die *Abusus Romanae Curiae* am 22. 5. 1563 zugetragen hat. Der Bischof von Orvieto machte zu seinem Nachbarn hin, ohne sich über dessen Identität und Nationalität klar zu sein, die spitze Bemerkung: *Quam multa Gallus iste*



16. Jahrhunderts, hat uns in seinem wichtigen Konzilstagebuch<sup>3</sup> die Beschreibung des Hochamtes hinterlassen, das der Pfarrer von Wittlich am Sonntag, dem 26. Dezember 1563, in Gegenwart des Verduner Bischofs gehalten hat<sup>4</sup>. Psalmäus hatte auf der Rückreise von dem in den ersten Dezembertagen abgeschlossenen Konzil von Trient als erstes seinem Metropolit, dem Trierer Erzbischof Johann von der Leyen, Bericht erstatten wollen. In Trier hatte er erfahren, daß der Erzbischof sich zur Zeit auf seinem Schloß in Wittlich befinde. Er war ihm dorthin nachgereist in der Hoffnung, das Weihnachtsfest mit ihm verbringen zu können, mußte aber feststellen, daß Erzbischof Johann sich über die Feiertage in ein nahe Benediktinerkloster zurückgezogen hatte. Die Wartezeit<sup>5</sup> benutzte er — getreu einer alten Reisegewohnheit<sup>6</sup> — dazu, am Stephanstag, der in diesem Jahr auf einen Sonntag fiel, festzustellen, wie man in einem solchen trierischen Residenzstädtchen das Hochamt feiere. Das Ergebnis dieses Besuches hat er — objektiv berichtend, ohne ein Wort der Kritik — in seinem Tagebuch festgehalten. Wir bieten im folgenden den Text des Berichtes (I) und einen knappen Kommentar (II).

## I.

*Celebravit curatus loci de Vitlig eodem die dominico missam parrochiale, in qua symbolum fidei decantatum fuit usque ad ea verba: passus et sepultus est. Continuo concionatus est idiomate Germanico cum aliquot supplicationibus. Deinde rediens ad altare dixit: Dominus vobiscum et Oremus. Continuo obtulit et oravit usque ad prefationem, in qua dictum est Equum et salutare. Interim aliquot femine circuierunt altare et obtulerunt sua dona sine tamen patene exhibitione. Post que verba statim chorus cantavit Sanctus etc. et ante canonem cepit lavare manus. Deinde prosequutus canonem usque ad Pater Noster*

*cantat!* Der Nachbar — der inzwischen Bischof gewordene französische Konzilstheologe Danesius — gab mit französischer Schlagfertigkeit zur Antwort: *Utinam ad cantum huius Galli excitaretur Petrus et fleret amare!* Trid II, CLII.

<sup>3</sup> Veröffentlicht von S. Merkle: Trid II, 721—890.

<sup>4</sup> Die Bekanntschaft mit dem Text verdanke ich H. Bibliotheksdirektor H. Ries, Trier.

<sup>5</sup> Sie wurde erträglicher durch die Anwesenheit eines Französisch sprechenden Hofbeamten, von dem Psalmäus u. a. erfuhr, daß der Erzbischof über 200 Pferde verfüge und täglich tausend Personen verpflege: Trid II, 880.

<sup>6</sup> Auch aus Trient bietet das Tagebuch interessante Gottesdienstbeschreibungen; vgl. etwa zum Karfreitagsgottesdienst 1563 Trid II, 835. Bezeichnend ist, daß der liturgisch interessierte und empfindende Verduner Bischof (der 1554 eine „Exposition de la Messe“ geschrieben hatte, von der allerdings kein gedrucktes Exemplar mehr auffindbar ist: Trid II, CLXIX) laut seinem Tagebuch an dem sympathischen Plane beteiligt war, dem Konzil am Sonntag, dem 5. 12. 1563, durch ein Pontifikalamt des Kardinallegaten Morone mit Kommunion aller Teilnehmer und Unterschrift der Konzilsakten auf dem Altar einen würdigen Abschluß zu geben. Die entwaffnende Antwort des Kardinals lautete, daß er dieser Anregung gerne gefolgt wäre, nisi iam multi subscripissent et alii essent parum ad Communionem parati, alii parandis sarcinulis occupati: Trid II, 877.



exclusive, cepitque chorus cantare Agnus Dei etc. Sed statim post elevationem corporis dominici bona pars populi recessit de templo, alia pars statim ante Pater Noster, dum diceretur: Oremus praeceptis adeo, ut pauci admodum substituerint ad finem usque missae<sup>7</sup>.

## II.

usque ad ea verba: passus et sepultus est

Gleich die erste Besonderheit, die Psalmäus von diesem Wittlicher Hochamt zu berichten hat, wird ihm recht unsympathisch gewesen sein, war er doch selbst führend beteiligt gewesen<sup>8</sup>, als vor 14 Jahren das Trierer Provinzialkonzil von 1549 unter anderem auch die Credo-Kürzungen verbot<sup>9</sup>. Besonders auffällig ist, daß das Credo nicht etwa nach dem *Et incarnatus est* abgebrochen wird, sondern unmittelbar vor dem Artikel über die Auferstehung. Vielleicht hängt dieser weitverbreitete<sup>10</sup> Mißbrauch (der übrigens ein zähes Nachleben bis in unser Jahrhundert gehabt hat<sup>11</sup>) mit der Tatsache zusammen, daß man mancherorts nicht zum Satz über die Menschwerdung, sondern zu den gesamten Aussagen über das irdische Leben Jesu im Credo das Knie beugte und sich erst zum Artikel von der Auferstehung wieder erhob<sup>12</sup>. Sicher ist aber auch jene eigenartige und nicht unbedenkliche spätmittelalterliche Frömmigkeitsentwicklung mit im Spiel, kraft derer man Tod und Auferstehung Christi nicht mehr nach der Weise der Schrift und der Väter als *beata passio* zusammensieht, sondern das bittere Leiden auf der einen Seite und die selige Auferstehung auf der anderen Seite isoliert. Es kann kein Zufall sein, daß der im Spätmittelalter entstandene Kreuzweg auch nur bis zum *et sepultus est* reicht<sup>13</sup>, und es gehört in den gleichen Zusammenhang, wenn das späte Mittelalter das alte „hochheilige Triduum des Gekreuzigten, Begrabenen und Auferweckten“<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Trid II, 880 Z. 25—35.

<sup>8</sup> Vgl. Trid II, CXLIX.

<sup>9</sup> Cap. IX (Blattau II, 174).

<sup>10</sup> Berthold von Chiemsee nennt in seinem 1535 erschienenen „Tewtsch Rational über das Ambt heiliger meß“ das Abbrechen des Credo nach dem *sepultus est* eine „schäntliche gewonhait“, die „an vil örtern“ üblich sei: V, 2 (D 6<sup>r</sup>). Sympathisch an den Credo-Kürzungen ist lediglich, daß sie vielerorts zu Wegbereitern für das hier eingefügte muttersprachliche Credo-Lied und damit für das werdende „Deutsche Hochamt“ wurden; vgl. Balth. Fischer, Das „Deutsche Hochamt“: Lit. Jahrb. 3 (1953) 45 f.

<sup>11</sup> Nach mündlichen Berichten war er in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts in Südtirol (P. Jos. A. Jungmann, Innsbruck) und in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts in Schlesien (Prof. M. Schuler [†], Trier) gang und gäbe.

<sup>12</sup> Vgl. P. Le Brun († 1729), *Explication de la Messe* (= *Lex Orandi* 9), Paris 1949, 238 Anm. Das Werk wird im weiteren Verlauf der Anm. nur mit dem Verfassernamen zitiert. Ebenfalls nur mit Verfassernamen (und Bandzahl) werden angeführt: A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg 1902; Jos. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia I. II* (Wien<sup>3</sup> 1952).

<sup>13</sup> In der neueren Diskussion um die 15. Kreuzwegstation (vgl. Christl. Sonntag 1954) meldet sich die ältere und gesündere Tendenz zur Zusammenschau wieder zu Wort.

<sup>14</sup> Augustinus, Ep. 55, 24 (CSEL 34/1, 195 Goldbacher).

in ein Kar- und ein Oster-Triduum<sup>15</sup> auseinandergerissen und damit das Verständnis dessen, was mit der kirchlichen Osterfeier gemeint war, entscheidend verdunkelt hat. Das mittelalterliche Volk hat sich bezeichnenderweise zum wöchentlich wiederkehrenden Passionsgedächtnis ergreifende Donners-tags- und Freitagsgebete<sup>16</sup> geschaffen: von einem „Sonntagsgebet“ zum Gedächtnis der Auferstehung hören wir nichts<sup>16a</sup>. Auf dem Hintergrunde solcher Frömmigkeitsentwicklungen, für die unsere Wittlicher Credo-Kürzung nur eines aus vielen Symptomen ist, begreift man, warum etwa Luther niemals von der sieghaft österlichen Note katholischen Glaubens und katholischen Gottesdienstes angerührt worden ist: diese Note stand nicht mehr lebendig im Bewußtsein seiner Zeit.

*cum aliquot supplicationibus*

In dem nun folgenden Passus, in dem die Partie von der Predigt bis zur Präfation geschildert wird, hat man nicht den Eindruck, daß der Bericht-erstatte Tadelnswertes oder auch nur Verwunderliches mitteilen will. Daß er den für seine Begriffe vermutlich normalen Ablauf überhaupt schildert, mag psychologisch dadurch ausgelöst sein, daß er die deutsche und damit für ihn wahrscheinlich unverständliche Predigt erwähnen wollte: daher die Betonung des *idiomate Germanico* (das übrigens für die *supplicationes* sicher mitgilt<sup>17</sup>). Die Tatsache, daß die Predigt erst auf das Credo folgt (ein weitverbreiteter mittelalterlicher Brauch<sup>18</sup>, der sich im Bistum Trier bis heute gehalten hat) mußte dem liturgiebeflissenen französischen Bischof wenigstens bekannt sein<sup>19</sup>; die, daß sie durch *aliquot supplicationes*, d. h. durch eine muttersprachliche

<sup>15</sup> Stellenweise hat sich lange das Bewußtsein gehalten, daß das zweite Triduum erst am Ostermontag beginnen kann; in Toul war noch im 18. Jh. Ostermontag, -dienstag und -mittwoch gemeinsame Matutin des Stadtklerus in der Kathedrale; vgl. G. Clanché, *Particularités liturgiques de la Cathédrale de Toul au XVIII<sup>e</sup> s.*, Nancy 1931, 26.

<sup>16</sup> In Tirol gehören sie bis heute noch weithin zum selbstverständlichen Familiengebetsspendium; vgl. Innsbrucker Gesangbuch Gotteslob 1946, 618 f.

<sup>16a</sup> Lediglich die (stark vom Osten geprägte) keltische Frömmigkeit Irlands kennt bis auf den heutigen Tag neben dem Freitagsgebet ein Sonntagsgebet mit deutlicher Hervorhebung des Erlösungsmotivs; vgl. R. Crookes, *Prayers of the Gael*, Dublin 1953, 72.

<sup>17</sup> Vgl. Jungmann I, 625.

<sup>18</sup> Berthold von Chiemsee stellt a. a. O. (vgl. Anm. 10) beide Ansätze des Credo als gleichberechtigt nebeneinander. Aus seiner Definition der Predigt hört man heraus, warum ihm auch und gerade der Ansatz des Credo vor der Predigt sinnvoll erscheinen mußte: „Die predig, darinn dem volck das gots wort und warer Glaub außgelegt und eingebildet wird“: VI, 4 (E 17). Interessanterweise ist die auf katholischer Seite m. W. nur im Bistum Trier fortlebende Ordnung im deutschen Protestantismus im Anschluß an Luthers Deutsche Messe von 1526 die vorherrschende geblieben; vgl. K. F. Müller, *Das Proprium Missae: Leiturgia II* (1955) 33.

<sup>19</sup> Zum mindesten kannte er diese Ordnung aus dem Liturgiehandbuch des Mittelalters, dem *Rationale divinarum officiorum* des Durandus; vgl. Jungmann I, 583 Anm. 1.

Nachfolgeform der uralten *Oratio fidelium*<sup>20</sup> abgeschlossen wurde, war ihm sicher auch von der heimatlichen Kathedrale her geläufig<sup>21</sup>. Der Plural *supplicationes* zeigt, daß wir noch die durch das ganze Mittelalter übliche Fürbittenform des Allgemeinen Gebetes vor uns haben. Die einige Jahre vor unserem Bericht 1556/57 von Petrus Canisius geschaffene blockartige Form<sup>22</sup> hat sich erst später durchgesetzt.

*aliquot feminae circuierunt altare*

Das Bild, das sich dem Berichterstatter vom Opfergang der Gläubigen ergibt, ist nicht sehr erbaulich. Aber hier muß zur Entschuldigung der Wittlicher von 1563 gesagt werden, daß der sonntägliche Opfergang seit dem Übergang von der alten Natural- zur Geldoblation allenthalben wesentlich an Beliebtheit verloren hatte; stattdessen versuchte man den Opfergang wenigstens an den Hauptfeiertagen durchzusetzen<sup>23</sup>. Auf diesem Hintergrund ist die spärliche Teilnahme an einem Sonntagsoffergang, der am Tage nach Weihnachten gehalten wird, doppelt verständlich.

Daß der Opfergang erst nach dem Präfationsauftritt beschrieben wird, scheint darauf hinzudeuten, daß wir den um diese Zeit vielfach üblichen sekundären Ansatz des Opfergangs im Anschluß an die Offertorialgebete des Priesters<sup>24</sup> vor uns haben. Wenn Psalmaeus ihn nicht eigens hervorhebt, so erklärt sich das daraus, daß dieser Aufbau des Offertorialteiles der Messe gerade in seiner Heimat gang und gäbe war<sup>25</sup>. Im Trierischen hat dieser sekundäre Ansatz des Opfergangs bekanntlich in den Totenmessen bis in die Gegenwart fortgelebt<sup>26</sup>.

*sine tamen patenae exhibitione*

Als Besonderheit des Opfergangs ist dem Berichterstatter lediglich das Fehlen eines Brauches aufgefallen, der ihm wahrscheinlich aus seiner Heimat vertraut war. In Wittlich war es nicht üblich, daß der Priester den Teilnehmern des Opfergangs die Patene entgegenhielt, um auf ihr die Oblationen niederlegen zu lassen<sup>27</sup>; eine im Zeitalter der Geldoblation sicher verzeihliche Unterlassung<sup>28</sup>.

<sup>20</sup> Vgl. Jungmann I, 623—628; J. Kraft, *De Pronao*, Treviris 1848, 48—56.

<sup>21</sup> Bereits im 14. Jh. gehören in Paris muttersprachliche *Prières du prône* zum sonntäglichen Pfarrgottesdienst; vgl. *Quest. Lit et Par.* 12 (1927) 245—248.

<sup>22</sup> Vgl. Jungmann I, 627.

<sup>23</sup> Vgl. Jungmann II, 27—30.

<sup>24</sup> Vgl. Jungmann II, 22.

<sup>25</sup> Vgl. Le Brun 265.

<sup>26</sup> Mit einer kleinen Verschiebung auf den Präfations-Anfang.

<sup>27</sup> Vgl. Jungmann II, 24 f.

<sup>28</sup> Unter *exhibitio* könnte die gerade im damaligen Frankreich vielfach gebräuchliche anschließende Darreichung der Patene zum Kuß mitgemeint sein; sie ist z. B. in Belgien bei Totenmessen heute noch üblich; vgl. Jungmann II, 24 f. u. 25 Anm. 97. Im Rituale von Toul von 1760 heißt es bei der Beschreibung des Opferganges im Sonntagshochamt: *Il (le prêtre) donne à baiser l'instrument de la paix qui est la Patène, quand on n'en a point d'autre* (398).

Da das *post que verba* sich über den eingefügten Satz zum Opfergang hinweg auf das *Equum et salutare* zurückbezieht<sup>28a</sup>, muß man annehmen, daß der Priester bereits nach dem *aequum et salutare* (also mitten im Satz!) den Gesang der Präfation abgebrochen hat. Übrigens geht aus der Art, mit der weiter unten über den Vortrag von *Pater Noster* und *Agnus Dei* berichtet wird, hervor, daß auch hier schon nach dem Vorspruch des *Pater Noster* der Chor mit dem *Agnus Dei* einsetzt.

Solche Verstümmelung der wichtigsten Priestergesänge der Messe gab es nicht nur in Wittlich; schon das Baseler Konzil<sup>29</sup> hatte diesen Mißbrauch gebrandmarkt, und die Synoden der Folgezeit<sup>30</sup> — auch die Provinzialsynode vom Jahre 1549<sup>31</sup>, an der Psalmaeus Anteil hatte — führen einen ohnmächtigen Kampf gegen ihn. Noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts war er, wie uns der bekannte französische Oratorianer und Liturgiker Le Brun aus eigener Reiseerfahrung berichtet<sup>32</sup>, in Flandern und am Rhein in voller Übung.

*ante canonem cepit lavare manus*

Daß der Priester sich vor dem *Te igitur* — vermutlich zur Epistelseite hinübertretend<sup>33</sup> — die Hände wäscht, ist wieder ein Sonderbrauch, den Psalmaeus deshalb der Erwähnung wert hält, weil er ihm wahrscheinlich aus seiner Heimat nicht vertraut war. In Deutschland war er dagegen am Ende des Mittelalters weit verbreitet<sup>34</sup>; auch die ältesten gedruckten Kölner Missalien bezeugen ihn<sup>35</sup>.

Diese Händewaschung zu Anfang des Kanons entspringt — im Gegensatz zu der im Offertorialkreis der heutigen Messe erhaltenen — dem ursprünglicheren Empfinden, daß man beim Betreten eines heiligen Kreises zum Zeichen der Ehrfurcht die Hände wäscht. Es ist das Empfinden, das unter anderem auch zu unserer heutigen Händewaschung in der Sakristei geführt hat<sup>36</sup>.

*statim post elevationem . . . bona pars populi recessit*

Der Berichterstatter muß seine Schilderung mit einer wenig erfreulichen Beobachtung über das Verhalten der Gottesdienstteilnehmer schließen. *Statim post elevationem corporis* beginnt die Abwanderung der Gläubigen; ein guter Teil von ihnen verläßt die Kirche.

<sup>28a</sup> Im Manuskript ist ein ursprünglich auf *Equum et salutare* folgendes *Statim chorus cepit* wieder gestrichen: Trid II, 880 Anm. c.

<sup>29</sup> Sessio XXI, Art. VIII (Mansi 29, 107).

<sup>30</sup> Etwa die von Schwerin 1492 (Hartzeim V, 655) oder die von Haarlem 1564 (ebda VII, 8).

<sup>31</sup> Cap. 9: *In missa publica et summa praefatio et oratio dominica non debent privatim dici aut abrumpi*: Blattau II, 174.

<sup>32</sup> Le Brun 350 f. Anm. 1. Für den Trierer Raum im 17. Jh. vgl. Blattau III, 187.

<sup>33</sup> Vgl. Jungmann II, 98 Anm. 12.

<sup>34</sup> Vgl. Jungmann II, 98.

<sup>35</sup> Vgl. F. J. Peters, Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Meßliturgie (= Colonia Sacra 2), Köln 1951, 78.

<sup>36</sup> Vgl. Jungmann II, 97.

Wir haben hier einen Mißbrauch vor uns, der mit der im ausgehenden Mittelalter weitverbreiteten abergläubischen Wertung des Sehens der Eucharistie zusammenhängt (am betr. Tage kann man nicht blind werden, nicht plötzlich sterben usw.<sup>37</sup>). Immer wieder müssen die Prediger des 15. Jahrhunderts gegen den Mißbrauch zu Felde ziehen, daß die Gläubigen in Scharen nach der Elevation das Gotteshaus verlassen, „laufend und fliehend, als ob sie den Teufel gesehen hätten“<sup>38</sup>. Wie ohnmächtig man sich solchen Unsitten gegenüber fühlte bzw. wie weit man sich mit ihnen abgefunden hatte, zeigen die spätmittelalterlichen Statuten der Erzdiözese Gnesen, die dort, wo sie vom Priester verlangen, er solle allsonntäglich das Volk mahnen, zum *divinum officium* (= Sonntagshochamt) zu kommen, kleinlaut hinzufügen: *aut saltem ad corpus Christi videndum*; ja sie treffen ausdrücklich die Anordnung: *Et ante elevationem pulsetur ut omnes concurrant*<sup>39</sup>. Der Mißbrauch muß auch im Erzbistum Trier tief eingewurzelt gewesen sein; als Erzbischof Jakob von Eltz 1574 seinen *Liber Officialis*, das erste trierische Rituale, herausgab, nahm er unter die *Quaestiones Synodales* die Frage auf: „Ob auch iemant under dem ampt der helligen meesse alss nacg offhebung und zeigung des hochwirdigsten Sacrament ausslauffe und nit der pristerlichen benediction und segnung erwart“<sup>40</sup>.

Es fällt auf, daß die Erhebung der Hostie als Zeitpunkt der beginnenden Abwanderung bezeichnet wird. Hier muß man bedenken, daß die erst langsam sich durchsetzende Erhebung des Kelches<sup>41</sup> für die Schau-Sucht des Volkes nie die gleiche Bedeutung hatte wie die *elevatio corporis*; denn die Gestalt selbst konnte man hier ja gar nicht sehen. Zudem wird man annehmen dürfen, daß in Wittlich wie vielerorts (bei den Kartäusern noch heute) die Erhebung des Kelches nur eine beschränkte Erhebung bis in Augenhöhe<sup>42</sup> war und auch dadurch für die Teilnehmer nicht sehr ins Gewicht fiel.

#### *alia pars statim ante Pater Noster (recessit)*

Wie kommt es zu dieser zweiten Abwanderungsstelle, die dem Bericht-erstatte offenbar verwunderlich vorgekommen ist? Jedenfalls bemüht er sich, diesen seltsamen zweiten Zeitpunkt des Auseinanderfallens der liturgischen Versammlung aufs genaueste zu fixieren: *statim ante Pater noster, dum dicetur Oremus praecepti*. Man wird mit einiger Sicherheit annehmen dürfen, daß hier die zuweilen bekämpfte<sup>43</sup>, aber noch von den Trierer Meßrubriken

<sup>37</sup> Vgl. Franz 103.

<sup>38</sup> So der westfälische Prediger Gottschalk Hollen († nach 1481); vgl. Franz 18.

<sup>39</sup> Vgl. P. Browe, Die Elevation in der Messe: Jahrb. f. Lit.wiss. 9 (1929) 64.

<sup>40</sup> *Libri Officialis Pars prior, Augustae Trevirorum 1574, CCXXIV f*; in Igel b. Trier werden noch 1659 bei der Visitation für das Herausgehn nach der Elevation Strafen verhängt: Trier. Arch. XVII/XVIII (1911) 82.

<sup>41</sup> Vgl. Jungmann II, 258 f.

<sup>42</sup> Vgl. Jungmann II, 259 mit Anm. 39.

<sup>43</sup> Das Zeigen der Hostie an dieser Stelle der Messe wird ausdrücklich verboten in den Statuten des Trierer Burdekanats von 1461: Blattau I, 217; weitere Verbote s. Browe a. a. O. (Anm. 39) 62. Wenn dabei sowohl im



des Jahres 1585 offiziell angeordnete<sup>44</sup> Ausgestaltung der sog. Kleinen Elevatio zu einem zweiten Zeigegestus im Spiel ist. Daß Psalmaeus sie nicht ausdrücklich erwähnt, könnte sich auch diesmal daraus erklären, daß der Brauch ihm aus seiner Heimat geläufig war<sup>45</sup>; das bis heute sowohl in Frankreich wie im Trierischen an dieser Stelle der Messe übliche Sonder-Schellenzeichen dürfte aus den Zeiten stammen, in denen hier statt einer „Kleinen“ eine „Große“ Elevatio stand<sup>46</sup>.

Es würde sich also bei dieser *alia pars* um den „frömmere“ Teil der Wittlicher Pfarrkinder handeln, der sich nicht entfernt, bis er zum zweiten Male die Hostie gesehen hat. Übrigens stimmt der von Psalmaeus angegebene Zeitpunkt genau, wenn wir annehmen, daß sich in Wittlich der (diesmal sympathische) Brauch gehalten hatte, die Erhebung der Hostie bis zum Schluß-Amen der Doxologie auszudehnen<sup>47</sup>.

Wie allgemein die hier für Wittlich bezeugten Übelstände noch weit über das Mittelalter hinaus gewesen sind, zeigt die Tatsache, daß die Bearbeiter der Erstausgabe des Pontificale Romanum vom Jahre 1596 es für notwendig hielten, in die eröffnende Ermahnung des Archidiacons bei den Weihen die (merkwürdigerweise bis heute zu verlesende) Mahnung aufzunehmen, die Neugeweihten dürften die Kirche nicht verlassen, *nisi missa finita et benedictione episcopi accepta*<sup>48</sup>.

Das „Momentbild“ aus den gottesdienstlichen Verhältnissen im Trierischen im Jahrhundert der Reformation, das uns die Tagebuchnotiz des Bischofs Nikolaus Psalmäus gezeichnet hat, und das wir sicher nicht als singulär, sondern als paradigmatisch ansehen dürfen, macht in einem doppelten Sinne nachdenklich. Was wäre wohl geschehen, wenn eine Gemeinde mit so „verholztem“, unverständlichem und ungeliebtem Gottesdienst ohne jede „tätige Teilnahme“ der Gläubigen (von Teilnahme am Opfermahl<sup>49</sup> ganz zu schweigen)

Kölnischen wie im Trierischen eine dritte Elevation *post Agnus Dei in sumptione* verboten wird, so dürfte hier eine Einwirkung des östlichen *Sancta-sanctis*-Ritus vorliegen, für dessen zeitweilige Übung im gallischen Bereich gewisse Textspuren sprechen; vgl. Jungmann II, 369 A. 29.

<sup>44</sup> Rubricae Generales, Augustae Treverorum 1585, 38: *Denique tenens manu dextra hostiam elevat aliquantulum ut a circumstantibus aspiciatur.*

<sup>45</sup> Vgl. Le Brun 485 Anm. 1; Jungmann II, 369.

<sup>46</sup> Vgl. Jungmann II, 339 Anm. 75.

<sup>47</sup> Vgl. Le Brun 487 f., der sich bereits — ganz im Sinne heutiger Meßreformgedanken: vgl. Lit.Jahrb. 3 (1953) 325 — für Wiederherstellung dieses (durch die später allgemein sich durchsetzende Kniebeuge vor dem *Per omnia* abgekommenen) Brauches einsetzt.

<sup>48</sup> Die (in einem künftigen reformierten Pontifikale entbehrliche) Eröffnungsansprache entstammt dem Pontifikale des Durandus, enthält aber dort unseren *Passus* noch nicht.

<sup>49</sup> Für die Trierer Stadtpfarrei St. Gangolf hat A. Schüller auf Grund der erhaltenen Hostienrechnungen den Nachweis geführt, daß 1534 die jährliche Kommunionenzahl ungefähr der Seelenzahl entsprach, man also im allgemeinen nur an Ostern kommunizierte; zur Zeit unseres Berichtes hatten sich allerdings die Verhältnisse in St. Gangolf — unter Einfluß des Trierer Reformationsversuches von 1559! — wesentlich gebessert, so daß man außer an Ostern wenigstens elfmal im Jahr Kommunion austellen mußte: Trierisches Archiv XXI (1913) 96 f.

ernstlich vor die Auseinandersetzung gestellt worden wäre, die die Verhältnisse ihr gnädig erspart haben: die Auseinandersetzung mit einem muttersprachlichen, von der Gesamtheit der Teilnehmer mitsingend und mitbetend mitgetragenen protestantischen Gottesdienst<sup>50</sup>? Wem die Hostienschau das Um und Auf der Messe geworden war, dem konnte man eines Tages leicht klarmachen, daß er im „Papsttum“ mit einem höchst dürftigen und un-evangelischen Begriff vom Vermächtnis des Meisters aufgewachsen sei.

Aber unser Bericht macht noch in einem anderen Sinne nachdenklich. Ob man angesichts gottesdienstlicher Verhältnisse der Vergangenheit, wie sie hier sichtbar werden, nicht vorsichtiger sein müßte mit dem so beliebten — an Zeitenwenden wie der unseren doppelten beliebten — Predigt-Topos von den „guten alten Zeiten“! Gerade auf dem wahrhaftig zentralen Sektor der eucharistischen Frömmigkeit ist es mit Händen zu greifen, daß die Prediger, wenn sie gerecht wären, ganz gegen ihre Gewohnheit die „guten neuen Zeiten“ preisen müßten. Oder kann man sich vorstellen, daß die hier aus einem Wittlicher Sonntagshochamt des Jahres 1563 berichteten Mißbräuche noch in irgendeinem Sonntagshochamt des Bistums Trier zu beklagen wären, oder gar, daß Praktiken wie die nachfolgenden (sämtlich in der Geschichte der eucharistischen Frömmigkeit im Bistum Trier einwandfrei bezeugten) heute noch denkbar wären: das „Mortbeten“, das heißt das Halten von Totenmessen für Lebende, um sie „totzubeten“<sup>51</sup>; das Tabakkauen des Zelebranten während der Zelebration<sup>52</sup>; das selbstverständliche Mitbringen von Hunden durch die männlichen Gottesdienstteilnehmer einschließlich des Zelebranten<sup>53</sup>? Aber nicht nur solche Grobheiten sind undenkbar geworden, eine ausgesprochene Verfeinerung und Verinnerlichung der eucharistischen Frömmigkeit ist in Klerus und Volk — zumal in den äußerlich so wildbewegten letzten Jahrzehnten seit dem heiligen Pius X. — vor sich gegangen: eine kostbare Frucht jenes geheimnisvollen „Durchgangs des Heiligen Geistes durch seine Kirche“, als den Papst Pius XII. unlängst die Liturgische Bewegung bezeichnet hat<sup>54</sup>. Ob es unseren Gläubigen nicht gut täte, wenn sie zuweilen doch auch von diesen tröstlichen „Zeichen der Zeit“ auf den Kanzeln reden hörten!

Balth. Fischer

<sup>50</sup> Bei seinem Besuch in Augsburg hatte Psalms festgelegt, daß der Weihbischof im Ulrichsmünster vor halbleeren Bänken predigte, während in *alia aula magna frequentissimo numero auditorum concionabatur quidam nove religionis cum psalmis et cantionibus adhiberi solitis viris et mulieribus idiomate Germanico mira cum harmonia cantantibus*: Trid II, 879.

<sup>51</sup> Vgl. Franz 99 ff.; auf dem Trierer Provinzialkonzil von 1227 verboten; Caput VI (Blattau I, 20).

<sup>52</sup> Die Trierer Synodalstatuten Johann Hugo von Orsbecks vom Jahre 1677 verbieten es den Priestern bei Strafe eines Goldguldens; sie fügen hinzu: *quo facilius abstinere possint, hortamur in Domino omnes et singulos ecclesiasticos, ut altis quoque temporibus a foetida ista et sacerdotali ore indigna herba sibi temperent*: Blattau III, 187.

<sup>53</sup> Die gleichen Statuten verordnen: *Canes nec secum unquam ad templum adducant aut sequi patiantur, nedum chorum ingredi aut in altari stare aut iacere*: Blattau III, 185. Vgl. Martin v. Cochems bewegte Klage über diesen „weder Lutheranern noch Calvinisten, weder Türken noch Heyden“ bekannten Brauch: Meßerkklärung über Honig sühs, Cölln<sup>8</sup> 1718, 469.

<sup>54</sup> Vgl. La Maison Dieu 47/8 (1956) 330.

## Tagung katholischer Neutestamentler in Bad Soden-Salmünster

Am 7. und 8. März d. J. fand die zweite Arbeitstagung katholischer Neutestamentler, die auf den deutschen Hochschulen und Universitäten ihr Fach vertreten, statt. Diesmal sind wir nach Bad Soden-Salmünster gegangen, wo wir bei den Schwestern des Marienheimes bestens aufgenommen waren.

Der Vormittag des Donnerstag war ausgefüllt mit drei „Grundsatzreferaten“. K. H. Schelkle (Tübingen) sprach über alte und neue Exegese. Er charakterisierte zunächst die Eigenart und die besonderen Anliegen der Väterexegese. Es geht in ihr um die Einheit der Schrift Alten und Neuen Bundes. Eine besondere Rolle spielt die christologische Auslegung der Schrift, die freilich manchmal zu rasch in den Text eingetragen wird. Die Väterauslegung muß besonders auch verstanden werden von ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund aus (Auseinandersetzung mit der Synagoge und dem Gnostizismus). Naturgemäß wurde bei dem Thema „Väterexegese“ auch das Problem einer typologischen und allegorischen Schriftauslegung erörtert. Die Frage, die auch in der anschließenden Diskussion noch eine große Rolle spielte, ist vor allem: Kann die „neue“ Exegese von der Interpretationsweise der Väter völlig absehen? Die Probleme müssen noch viel durchdacht werden.

J. Michl (Freising) sprach, angeregt durch die 5. Studientagung der mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen vom 2. bis 5. Januar d. J. in Frankfurt-St. Georgen, über das Thema: Der dogmatische Schriftbeweis und wir Exegeten. Der „dogmatische“ Schriftbeweis geht über die Aufgabe der Exegese hinaus. Die Exegese bereitet zwar der Dogmatik viel Material, ist aber dennoch keine bloße ancilla theologiae dogmaticae. Im NT selbst ist die Verwendung der Schrift sehr mannigfacher Art. Man müsse, so meinte M., besonders unterscheiden zwischen „Beleuchtung“ und „Beweis“. Die Dogmatik scheint aber selber heute darauf zu verzichten, einen Schrift-„Beweis“ führen zu wollen. Auch diese Fragen bedürfen noch intensiver Bearbeitung; sie hängen zusammen mit der im Augenblick so stark in Fluß gekommenen Diskussion um die theologische Erkenntnislehre.

Das dritte Grundsatzreferat hielt F. Mußner (Trier) über ein Thema, das in der protestantischen Theologie der Gegenwart viel erörtert wird: Der historische Jesus und der Christus des Glaubens. Was haben „beide“ miteinander zu tun? Gibt es Kriterien, mit deren Hilfe wir im NT den historischen Jesus hinter dem „Kerygma“ sicher zu erreichen vermögen? Warum hat das NT überhaupt ein Interesse an der Geschichte Jesu? Was bedeutet die Auferstehung Jesu von den Toten für unser Thema? Und schließlich: Wie ist die apostolische „Zwischeninstanz“ zu werten, wenn wir den historischen Jesus nur in der Form der in den Evangelien vorliegenden Interpretation der Geschichte Jesu vor uns haben? Das Referat wird in der nächsten Nummer der Biblischen Zeitschrift erscheinen.

Der Nachmittag des ersten Tages war der Paulusexegese gewidmet. J. Gewieß (Münster) sprach über „Das *homoionoma* des Todes Christi (Röm 6, 5)“. Er versuchte zunächst den Sinn von *homoionoma* genauer zu erkennen und stellte dann das Ergebnis dieser überzeugenden begriffsgeschichtlichen Untersuchung in den Dienst der Auslegung von Röm 6, 5. Dieser zweite Teil des Referates war weniger überzeugend. Die Auslegung von Röm 6, 5 scheint darunter zu leiden, daß man den Kontext nicht genügend ins Auge faßt, der für das Verständnis des V. 5 viel beizutragen vermag.

J. Kürzinger (Eichstätt) wußte in seinem Referat auf den Ausdruck *typos didachos* (Röm 6, 17) vom antiken Sklavenrecht her viel Licht zu werfen. Er sieht in t. d. geradezu eine Urform des Symbolums, auf das hin sich die Täuflinge freudig übergeben. Die Frage war nicht ganz geklärt; an wen eigentlich?

Am Freitag ging es zunächst um synoptische Probleme. A. Vögtle (Freiburg) referierte über die Komposition von Mt 16, 13—23 (Messiasbekenntnis und Petrusverheißung). Nach V. sind die VV. 17—19 ein kompositorischer Einschub des Evangelisten, der ursprünglich in einem anderen, nur noch schwer erkennbaren Zusammenhang stand. Durch die neue Komposition dieser Verse erhielt das Petrusbekenntnis bei Mt im Vergleich zur Mk-Überlieferung eine neue Interpretation: Es ist bei Mt nicht mehr so sehr Ausdruck der messianischen Erwartung „nach Menschenart“ wie bei Mk, sondern volle Erfassung des messianischen Geheimnisses Jesu. In der anschließenden Diskussion wurde deshalb die Frage aufgeworfen: Kann in den einzelnen Evangelien eine Überlieferung verschieden, ja sich widersprechend ausgelegt sein? Das sich hier zeigende Problem, das auch mit der Inspiration zusammenhängt, bedarf noch gründlichen Durchdenkens.

H. Schürmann (Erfurt) berichtete über von ihm gemachte Beobachtungen zum Phänomen „Christussprache“. Zeigt das Herrenwort in den Evangelien sprachliche und stilistische Merkmale, die es von den übrigen Überlieferungen des NT spezifisch abheben, etwa durch seine „hoheitliche“ Diktion? Sch. nannte 42 Phänomene der „Christussprache“, die er unter sieben tragenden Gesichtspunkten zusammenordnete. Dabei zeigt sich in der neutestamentlichen Überlieferung eine Tendenz zur Ausbreitung dieser Phänomene vom historischen Jesus zum „Christus des Glaubens“ hin. Das Herrenwort wird so auch sprachlich und stilistisch herausgehoben und zur Geltung gebracht.

J. Schmid (München), der „Präsident“ der Tagung, behandelte anschließend in seinem Referat den vor kurzem von dem Genfer Papyrologen V. Martin edierten „Papyrus Bodmer II“. Es handelt sich hier um einen sehr gut erhaltenen Papyruskodex, der die ersten 14 Kapitel des Johannes-Evangeliums enthält und um das Jahr 200 herum geschrieben ist. Als Wichtigstes stellte Schmid neben dem hohen Alter des Codex die Tatsache heraus, daß wir in ihm einen Vertreter des sogenannten neutralen Textes haben, so daß nun der westliche Text nicht mehr als die „älteste“ Form des neutestamentlichen Textes betrachtet werden kann. Es scheint sich immer mehr zu bestätigen, daß der „neutrale“ Text keine Rezension darstellt, sondern mit dem originalen Text identisch ist.

Den Abschluß der Referate brachte R. Schnackenburg (Bamberg) mit dem Versuch, hinter Joh 3, 13—21, 31—36 eine Art von „Homilie“ des Evangelisten zu erkennen, die von einem Redaktor in zwei Stücke aufgeteilt und etwas ungeschickt in den Zusammenhang des 3. Kapitels eingefügt worden sein soll. In der Diskussion zeigten sich Schwierigkeiten dieser Lösung, aber auch ihre Bedeutung für die Frage nach dem Anteil des Evangelisten an den Reden Jesu.

So fand in Bad Soden-Salmünster eine Tagung statt, auf der intensiv gearbeitet worden ist. Mit Ernst, Offenheit und brüderlichem Sinn wurden viele schwierige und interessante Probleme behandelt, die die heutige Exegese bewegen. Es ergab sich ein eindrucksvolles Bild von der heutigen „Situation“ der neutestamentlichen Exegese. Mit großer Genugtuung und mit Dankbarkeit für die empfangenen Anregungen gingen die Teilnehmer am Samstag auseinander. Die nächste Tagung soll in zwei Jahren in Würzburg stattfinden.

F. Mußner



## Ignatius von Loyola - Bücher zum 400. Todestag des Heiligen

- I. Ignatius v. Loyola: Die Exerzitien. Übers. v. H. Urs von Balthasar. — 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes-Verlag (1954) 96 S. kart. 3,80 DM.
  - II. Ignatius v. Loyola: Der Bericht des Pilgers. Übers. u. erl. v. B. Schneider S.J. — Freiburg: Herder (1956). VI, 190 S. Lwd. 7,80 DM.
  - III. Ignatius v. Loyola: Geistliche Briefe. Eingel. v. H. Rahner S.J. — Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger (1956). 340 S. Lwd. 14,30 DM.
  - IV. Rahner, Hugo, S.J.: Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen. Mit 16 Bildtafeln. — Freiburg: Herder (1956). XXIV, 648 S. Lwd. 33,— DM.
  - V. Ignatius v. Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. 1556/1956. Hrsg. v. Friedrich Wulf. Würzburg: Echter-Verlag (1956). 408 S. Lwd. 19,80 DM.
  - VI. Engländer, Clara: Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco. Der Ordensstifter und sein Sekretär. — Regensburg: Pustet-Verlag (1956). 312 S. kart. 11,50 DM; Lwd. 13,80 DM.
  - VII. Matt, Leonhard v. — Rahner, Hugo, S.J.: Ignatius von Loyola. — Würzburg: Echter-Verlag (1955). 226 Bild-, 110 Textseiten. Lwd. 24,— DM.
- Um es vorwegzunehmen: Die groß angelegte, wissenschaftliche Biographie des heiligen Ignatius in deutscher Sprache hat auch das Ignatiusjahr 1956 mit seinen vielen Publikationen zu Leben und Werk des Heiligen uns nicht geschenkt. Sie bleibt weiter ein Desideratum<sup>1</sup>. Allerdings braucht man nur einen kurzen Blick in den kürzlich erschienen 1. Band der umfassenden Biographie des heiligen Franz Xaver von Georg Schurhammer S.J.<sup>2</sup> zu werfen, um sich klar zu werden, daß ein ähnliches Werk über den Gründer der Gesellschaft Jesu nicht eine Gelegenheitsarbeit zu einem Jubiläum, sondern nur ein Lebenswerk sein kann. Hoffentlich ist dazu die reich dokumentierte und große Arbeit von Schurhammer Anreiz und Vorbild und nimmt nicht, was auch vorstellbar wäre, einem jungen Forscher überhaupt den Mut zu einem so anspruchsvollen Beginnen.

Die wichtigste Voraussetzung einer Ignatiusbiographie, die vollständige und kritisch gesicherte Herausgabe aller Quellen, ist heute erfüllt. In den bisher erschienenen 75 Bänden der *Monumenta Historica Societatis Jesu* (Madrid und Rom 1895/1955) liegen die vier Serien der *Monumenta Ignatiana* nahezu vollständig vor. Es sind:

1. Die zwölf Bände der Ignatiusbriefe (Madrid 1903/11).
2. Die kritische Ausgabe des Exerzitienbuches (Madrid 1919; Neuauflage in Vorbereitung) und der Direktorien (Rom 1955).
3. Die Ausgabe der Konstitutionen und der sie vorbereitenden Dokumente in vier Bänden (Rom 1934/1948).
4. Die *Scripta de S. Ignatio*, d. h. die in zwei Bänden gesammelten Aussagen der ersten Gefährten über Ignatius (Madrid 1904/1918). Diese haben in den beiden Bänden *Fontes narrativi de Sancto Ignatio et de Societatis Jesu initiis* (Rom 1943/1951) z. T. eine kritische Neuauflage und eine weitgehende Ergänzung erfahren.

Mit Recht kann Hugo Rahner sagen: „Kein Orden der katholischen Kirche hat bis jetzt alle erreichbaren Quellen zur Geschichte seines Gründers und seiner Gründung so rücksichtslos ausgebreitet und veröffentlicht wie die Ge-

<sup>1</sup> Vgl. Hubert Jedin in: *Historisches Jahrbuch* 71 (1952) 428.

<sup>2</sup> Schurhammer, Georg, S.J.: *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*. Bd. I. Europa. 1506—1541. — Freiburg: Herder (1955). XXX, 742 S. Lwd. 48,— DM.



sellschaft Jesu... Wahrlich, ein Arsenal, aus dem heute Begeisterung und Ablehnung gleicherweise die Waffen entnimmt — oder entnehmen sollte.“<sup>3</sup>

Naturngemäß werden zu diesen gewichtigen und z. T. schon wieder vergriffenen Quellenausgaben nur sehr wenige Zugang haben. Um so erfreulicher ist es, daß eine ganze Reihe von Publikationen der letzten Zeit die Quellen auszugsweise in deutscher Sprache zugänglich machen und so Ignatius selbst zu einem weiteren Kreis sprechen lassen.

I. Zu der älteren von Alfred Feder und Emmerich Raitz v. Frentz<sup>4</sup> besorgten Übersetzung der Exerzitien hat Hans Urs v. Balthasar eine neue vorgelegt, die nichts weiter erstrebt „als eine schlichte Wiedergabe des spanischen Urtextes“ (S. 95). Er verzichtet darauf, „den knappen, ganz unliterarischen Text durch Erweiterungen, Auslegungen oder Anmerkungen zugänglicher zu machen“ und ist mit Erfolg bemüht, „den echten Tonfall des Originals wiederzugeben: die fast unnachahmliche adelige Strenge, Kürze und Unpersönlichkeit, deren die hinreißende Glut des Gehaltes notwendig bedarf, um sich darin sowohl zu verhüllen wie auszudrücken“. Dabei ist die Beifügung besonders bezeichnender Worte und Wendungen im spanischen Wortlaut eine willkommene Hilfe.

II. Abgesehen von der umfangreichen Sammlung von Briefen, den kurzen Fragmenten seines geistlichen Tagebuches und den Konstitutionen besitzen wir vom Heiligen selbst nur noch seine „Lebenserinnerungen“, die die Jahre von seiner Verwundung in Pamplona bis zu den Anfängen des Ordens in Rom, d. h. von 1521 bis 1538 umfassen. Zwar hat Ignatius kein einziges Wort davon eigenhändig niedergeschrieben. Gegen Ende seines Lebens bedrängten ihn seine engsten Mitarbeiter wiederholt mit der Bitte, ihnen darzulegen, auf welche Weise Gott ihn von Anfang seiner Bekehrung an geführt habe, damit dieser Bericht ihnen als Vermächtnis und väterliche Unterweisung nützlich sein könne (Nadal). Wenn Ignatius schließlich dieser Bitte nachgab und in freien Stunden der Jahre 1553 und 1555 seinem Mitbruder P. Gonçalves da Câmara einen Rückblick auf sein Leben gab, dann kam es dabei nicht auf seine Biographie, auch nicht auf die Frühgeschichte des Ordens an. Die waren den engen Vertrauten des Heiligen ohnehin bekannt. Es ging um einen Einblick in sein persönliches Erleben, um ein Bezeugen der Führung, die er durch Gott erfahren hatte, um das Vermächtnis des Vaters an seine Söhne. Darin gibt er ihnen Aufschluß über das, was ihn geprägt hat, ihn trägt und erfüllt. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß gerade deshalb diese kleine, jahrhundertlang praktisch unbekannt gebliebene und erst 1943 im spanisch-italienischen Originaltext kritisch edierte Schrift für uns besonders wertvoll ist.

B. Schneider, der Herausgeber und Übersetzer der vorliegenden neuen deutschen Ausgabe, vermeidet die bisher verwandten Titel „Erinnerungen“ (Ph. Funk 1913), „Lebenserinnerungen“ (A. Feder 1921) oder „Selbstbiographie“ (J. Susta 1905), weil sie dem Inhalt nicht entsprechen. Er glaubt, daß der schon 1922 von der ersten französischen Übersetzung geführte Titel „Bericht des Pilgers“ der literarischen Eigenart und der die Auswahl des dargebotenen Stoffes bestimmenden Leitidee am besten gerecht wird. Ignatius bezeichnet sich ja selbst als Pilger und bezieht sich dabei nicht allein auf seine Fahrt ins heilige Land, sondern allgemein auf seinen Weg zu Gott. Die ausführliche Diskussion des Textes in der Einleitung führt zu dem Ergebnis, daß „die sachliche Treue der Niederschrift außer Zweifel steht und der vorliegende Text durchaus zu Recht dem heiligen Ignatius selbst als Verfasser zugeschrieben

<sup>3</sup> Geistliche Briefe S. 32 f.

<sup>4</sup> Geistliche Übungen, 11. Aufl. Freiburg 1951.

werden kann und muß" (S. 23). Die Glaubwürdigkeit der Erzählung kann weitgehend aus anderen Quellen nachgeprüft werden. Dazu beweist Ignatius bei der Schilderung außerordentlicher mystischer Erlebnisse eine so auffallende Nüchternheit, Sachlichkeit und Zurückhaltung, daß wir „einem solchen wirklichen Meister der Selbstbetrachtung und der Unterscheidung der Geister“ Glauben schenken können.

Die sehr eingehenden Erläuterungen B. Schneiders verdeutlichen und ergänzen die biographischen Angaben und erleichtern so das Verständnis des „Berichtes des Pilgers“, der als Selbstzeugnis eines Heiligen von der ihm zuteil gewordenen Gnadenführung „im letzten mehr als bloße Geschichte ist“ (S. 26).

III. Am unmittelbarsten redet der Heilige zu uns in seinen Briefen. Sie vermitteln uns am ehesten ein Bild der Tiefe und Weite seines Geistes, des Feuers seines drängenden Herzens und der Vielseitigkeit seiner Arbeit als Seelsorger und Ordensgeneral. Wie soll man aber in deutscher Sprache einen Zugang zu den Schätzen der fast 7000 Briefe öffnen, ohne daß die Auswahl allzu subjektiv oder willkürlich erscheint?

Die eine der vorliegenden Ausgaben wählt nach einem thematischen Gesichtspunkt aus („Geistliche Briefe“), die andere greift eine Gruppe von Adressaten heraus („Briefe an Frauen“).

In „Ignatius v. Loyola: Geistliche Briefe“ legt H. Rahner die in Einleitung und Übersetzung völlig neubearbeitete 3. Auflage der von Otto Karrer zum ersten Mal 1922 besorgten Auswahl aus den geistlichen Briefen vor. Zwischen den von Ignatius persönlich geschriebenen und den in seinem Auftrag von den Sekretären abgefaßten Stücken braucht kein Unterschied gemacht zu werden. Denn die Sekretäre — vor allen Juan Polanco — paßten sich der Eigenart ihres Meisters genau an, und dieser korrigierte jedes Schreiben dreimal und öfter. Der Herausgeber gibt in der umfangreichen Einführung ein Bild des Lebens und einen Überblick über das Schrifttum. In wenigen von Otto Karrer übernommenen Seiten „Zum Wesensbild des Heiligen“ wird uns in einer gerade wegen der Kürze sehr eindrucksvollen Weise die geistliche Eigenart des Heiligen vorgestellt. Sein Geheimnis ist „der volle Selbstbesitz in voller Selbstentäußerung an Gott“, die positive Indifferenz, die Bereitschaft, Gott in allen Dingen zu finden und alles zu tun für seinen größeren Dienst.

Dank dieser Einführung, der Gliederung der Briefe in drei Gruppen und der sorgfältigen Einleitung zu jedem einzelnen gelingt es H. Rahner, die Ausgabe „zu einer Art von Ignatiusbiographie zu gestalten, die die bedeutenden Ereignisse und Wendepunkte seines Werdens plastisch hervortreten läßt“ (S. 49).

In der ersten Gruppe werden 10 Briefe aus den Jahren vor der Ordensgründung (1540) geboten, die zweite Gruppe umfaßt 50 Dokumente aus dem Wirken des „Generals“, während die 10 Briefe der dritten Gruppe aus den letzten Monaten seines Lebens schon in der Übersattung des Todes geschrieben sind.

Wir erhalten einen lebendigen Einblick in das Ringen des Heiligen mit seinen Söhnen um die innere Gestalt der Gesellschaft. Es überrascht uns, wie der Heilige ihnen lange Gebetszeiten und auffällige Bußübungen verbietet und sie erzieht, Gott in allen Dingen zu finden, ihn in allem liebend und alles in ihm. *Contemplativus in actione* wurden dem Heiligen „Gebet und Arbeit eins“. So vermag er aber auch die großen Kräfte für das Apostolat frei zu bekommen, ohne dem geistlichen Leben Abbruch zu tun.

Die gediegene und handliche Gestalt dieser Neuausgabe möge helfen, daß sie von den Menschen unserer Tage, Laien und Priestern, die schmerzlich nach der Einheit von geistlichem Leben und Alltagsdienst suchen, recht oft in die Hand genommen wird.

IV. In „Briefwechsel mit Frauen“ nimmt H. Rahner eine Gruppe der Adressaten und Briefschreiber heraus; die dazu gehörenden Briefe, es sind 139, davon 89 an Frauen und 50 von Frauen an den Heiligen, sind aber vollständig wiedergegeben. Sie sind in sechs Gruppen zusammengestellt, deren originelle Überschriften schon die Weite des beteiligten Kreises wie der behandelten Fragen und die große Fähigkeit des Heiligen, sich in der Seelsorge der Situation und dem Menschen anzupassen, verraten: „Himmlischer Hofdienst — Briefwechsel mit fürstlichen Frauen“; „Der heilige Kavalier — Br. mit adeligen Damen“; „Der Bettler fürs Gottesreich — Br. mit Wohltäterinnen“; „Der unerbittliche Tröster — Br. mit geistlichen Töchtern“; „Vater in Christus — Br. mit Müttern der Mitbrüder“; „Freundschaft in Gott — Br. mit befreundeten Frauen“.

Stellen diese Briefe schon für sich geradezu eine Biographie des Heiligen dar, dann sicher in Verbindung mit den ausführlichen Einführungen und Anmerkungen des Herausgebers, die reiches Material aus der Zeitgeschichte und aus dem Leben der beteiligten Personen beibringen. Diese Verbindung von Quelldarbietung und Darstellung ist sehr glücklich.

Als begnadeten Frauenseelsorger stellt dieser verhältnismäßig kleine Ausschnitt aus dem großen Werk den Heiligen von Loyola dar, „der darum so heilig war, weil er um Gottes willen wieder so irdisch geworden ist“ (S. 30).

V. Der „geistlichen Gestalt und dem Vermächtnis“ des Heiligen gilt der Sammelband, den deutsche Jesuiten ihrem Stifter und Meister zur Vierhundertjahrfeier seines Todestages widmen. Hier bekommen wir einen Einblick in die heutige Ignatiusforschung und in das Ignatiusbild der Jesuiten unserer Tage. Denn auch die Söhne des Heiligen haben ihn auf Grund der nun vorliegenden Quellen tiefer, d. h. theologischer und mystischer zu schauen gelernt und haben sich von einer einseitig psychologisch-moralischen Sicht der Exerzitien frei gemacht. Karl Rahner geht in dem Beitrag: „Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius“, der den krönenden Abschluß bildet, sogar so weit zu sagen, der Heilige sei „in seinem Eigentlichsten“ noch „am Kommen“ (347) und er habe „sein letztes Wort noch gar nicht so in die Kirche hineingesagt...“, daß es schon ganz verstanden wäre“ (S. 405).

Die Beiträge von H. Wolter, H. Bacht und H. Rahner gehen den Quellen der Frömmigkeit des Heiligen und der Exerzitien nach. Mit Recht will man eine Rückbindung an die überkommene Spiritualität nicht nur da annehmen, wo sich im ignatianischen Schrifttum eine literarische Bezugnahme in Form von Zitaten oder Anspielungen nachweisen läßt (S. 227), und andererseits nicht überall dort, wo Gedanken und Motive des Ignatius sich in der Spiritualität des alten Mönchtums oder der Kreuzzugsfrömmigkeit finden, eine direkte oder bewußte Abhängigkeit annehmen. H. Rahner meint: „Das Anliegen, das uns am Herzen liegt, greift tiefer: es bestände, so will uns scheinen, in der Erforschung der sozusagen ‚metahistorischen‘ Zusammenhänge, in denen Ignatius und seine Lehre (eine Schicht tiefer als die bloß literarischen Abhängigkeiten es zu sehen gestatten) mit der großen Tradition der patristischen und mittelalterlichen Aszese in Verbindung steht“ (S. 303).

Wenn jede Spiritualität in der Rückbindung an die Überlieferung sich als echt und glaubwürdig erweist (S. 231), dann ist es ungemein bedeutsam, wenn wir an Ignatius „beobachten können, daß in ihm und in den Großen der Vergangenheit (ohne daß sie in irgendeinem literarischen Zusammenhang zu stehen brauchen) die Gleichheit der inneren Erkenntnisse und der mystischen Erleuchtungen frisch und lebendig zu erstaunlich gleichen Bildungen von Gedankengängen und Wortformen führen“ (S. 303).

So geht H. Bacht den „Frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit“ nach, und zeigt H. Wolter „Elemente der Kreuzzugsfrömmigkeit in der Spiritualität des heiligen Ignatius“ auf. Diese sind „zwar weniger bewußt, wenn auch nicht weniger kräftig als anderes; ein klimatischer Einfluß sozusagen, neben dem rationellen bewußter Seelenführung und eigenwilligen Studiums“ (S. 117).

Josef Stierli behandelt „Das ignatianische Gebet: Gott finden in allen Dingen“, und Adolf Haas „Die Mystik des heiligen Ignatius nach seinem geistlichen Tagebuch“. Hier wird der Heilige der Tat als „unvergleichlicher Mystiker“ dargestellt und seine Mystik als trinitarische charakterisiert. Das sicher mit Recht! Was aber nicht zu heißen braucht, daß von uns die Gestalt dieser Mystik, vor allem die Sprache, in die sie sich kleidet, fraglos hingenommen werden muß. Dürfen wir von einer trinitarischen Mystik nicht erwarten, daß sie auf den Paulusbriefen (Eph 2, 18 u. a.) und den Doxologien der Liturgie aufbaut? Davon finden wir bei Ignatius sozusagen nichts. Aus der Zeit von Manresa berichtet er: „So betet er jeden Tag besonders zu jeder der drei Personen. Und da er auch zur Heiligsten Dreifaltigkeit noch eigens betete, kam ihm die Frage, wieso er denn vier Gebete an die Dreifaltigkeit richte. Aber dieses Problem machte ihm wenig oder überhaupt keine Beschwer, da es für ihn eine Sache von nur geringer Bedeutung war.“<sup>5</sup>

In seinem geistlichen Tagebuch erzählt der Heilige, wie ein mystisches Erlebnis am 21. II. 1544 „jenen Knoten oder jene Schwierigkeit“<sup>6</sup> gelöst hat: „Aber in der heutigen Messe erkannte ich, fühlte ich oder sah ich — der Herr weiß es —, daß ich bei den Gebeten an den Vater, so wie ich in ihm eine Person der Heiligsten Dreifaltigkeit schaute, diese Person ganz zu lieben suchte, und das um so mehr, als die beiden anderen Personen in ihr durch das (gleiche) Wesen (essencialmente) innewohnten; dasselbe erlebte ich beim Gebete an den Sohn und dasselbe bei dem an den Heiligen Geist.“<sup>7</sup>

Nach Haas hat Ignatius hier „das Geheimnis der ‚Perichorese‘, d. h. der gegenseitigen Durchdringung und Ineinanderwohnung der trinitarischen Personen auf Grund des gleichen Wesens sowie der innergöttlichen Hervorgänge und Beziehungen“ geschaut (S. 200). „In der Zusammenschau von göttlichem Wesen und personaler Besonderheit löste sich für Ignatius auch die ‚Schwierigkeit‘ des vierfachen Gebetes, das er seit Manresa an Gott richtete“ (S. 201). Von den innergöttlichen Hervorgängen und Beziehungen, damit von der eigentlich dynamischen Seite der Perichorese, findet sich in dem angeführten Text aber nichts.

Tatsächlich bietet auch die Art, wie der Heilige nach diesem Erlebnis über die Trinität redet, dieselben Schwierigkeiten wie vorher. Er bittet z. B. zweimal Jesus, er möge ihm „Verzeihung von der Heiligsten Dreifaltigkeit erlangen“ (S. 65); Jesus ist es, „der alles beim Vater und der Heiligsten Dreifaltigkeit ausrichtet“ (S. 69), und er sieht Jesus „zu Füßen der Heiligsten Dreifaltigkeit“ (S. 70). Dem entspricht es, wenn er vorher U. L. Frau und ihren Sohn bittet, ihm Fürsprecher bei der Heiligsten Dreifaltigkeit zu sein (S. 55).

Die etwas laute Sprache von Haas (z. B. „gewaltige soteriologische Dynamik“ S. 209; 214f.) hilft hier nicht weiter. Die angeführten Redeweisen isolieren die Menschheit Christi so sehr, daß der Satz: „Dieser gottmenschliche Jesus ist und bleibt der Ort, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, und zwar ist

<sup>5</sup> Bericht des Pilgers n. 28.

<sup>6</sup> Feder, Alfred, Aus dem geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius v. Loyola, Regensburg 1922, S. 61.

<sup>7</sup> Übersetz. nach Haas S. 200.



gerade seine gottgeehrte Menschheit für uns der Raum der Begegnung mit der göttlichen Fülle" (S. 210) eine bloße Behauptung bleibt. Haas selbst fährt fort: „Auch (?) de Guibert stellt fest: Wenn Ignatius in seinen Aufzeichnungen von Jesus spricht, so zeigt der Kontext eindeutig, daß es sich um die Menschheit Christi handelt“ (S. 210). Das ist ohne weiteres zuzugeben, fraglich ist nur, ob Jesus Christus „gerade in seiner substantiellen, durch die hypostatische Union gegebenen Mittlerschaft erfaßt wird“ (215). In den oben zitierten Wendungen jedenfalls nicht ausreichend. Denn dann würde realisiert, daß die verklarte Menschheit in das innergöttliche dreifaltige Leben einbezogen ist. Weil das nicht geschieht, ist es auch problematisch, wenn von den Mittlern gesprochen wird.

Es müßte mehr unterschieden werden zwischen den mystischen Visionen des Heiligen und ihrer sprachlichen Wiedergabe. Ignatius betont ja selbst häufig, daß er das Geschaute „nicht auszudrücken vermag“<sup>8</sup>. Nicht zuletzt wegen dieses Ungenügens hat er wohl gegen Ende seines Lebens selbst die Tagebücher vernichtet. Der erhaltene kleine Rest ist vielleicht nur durch einen Zufall gegen die Absicht des Heiligen auf uns gekommen. Weshalb sollen wir ihnen dann nicht die Unbefangenheit entgegenbringen, mit der Karl Rahner selbst an den Exerzitien Kritik übt und meint, man könne „da wohl unbedenklich Abstriche machen und dennoch den eigentlichen Kern des Ignatianischen Gedankens... aufrechterhalten“ (S. 371 Anm. 22).

In seinem schon angeführten Beitrag geht K. Rahner vom Wesen der Exerzitien als Lebensentscheidung, als Vornahme der Wahl aus. Ignatius nehme in der ersten und zweiten Wahlzeit „unbefangen an, daß der Mensch mit der Möglichkeit als einer praktisch erfahrbaren zu rechnen hat, daß Gott ihm seinen Willen mitteilt, dessen Inhalt nicht einfach erkennbar ist durch rationale Überlegungen der gläubigen Vernunft“ (352). Damit sei der Theologe gefragt, ob es einen solchen göttlichen Antrieb in seiner Theologie gebe (S. 369), ob sie genügend gerüstet sei, die religiösen Vollzüge, die in den Exerzitien beschrieben und vor allem vorgeschrieben werden, zu deuten und zu erklären (S. 405). Nach Rahner fehlt hier noch viel.

Wir sehen, daß in diesem wertvollen Sammelband Neuland aufgebrochen wird, Fragen gestellt werden, die noch der Beantwortung bedürfen.

VI. Die Geschichte wird nicht nur bestimmt und gestaltet von den Personen, die im Vordergrund allen sichtbar sind. Zu Unrecht bleiben die anderen vielfach ungenannt und vergessen. Auch das Werk des Ignatius ist nicht denkbar ohne den Kreis seiner engen Mitarbeiter. Hier ist besonders Juan Polanco zu nennen, der neun Jahre der vertraute Sekretär und die rechte Hand des Heiligen war und auch seinen Nachfolgern Laynez und Franz v. Borja in dieser Eigenschaft diente. Er wurde so zum Organisator und Geschichtsschreiber des Ordens.

Wenn Clara Engländer uns nun die lange fällige Studie über „Ignatius v. L. und Johannes v. Polanco. Der Ordensstifter und sein Sekretär“ schenkt, sollten wir meinen, es würde uns darin gerade das Mit- und Nebeneinander von Ordensstifter und Sekretär deutlich gemacht und gezeigt, wie der letzte in seiner „sublimen Empfänglichkeit“ so sehr in das Werk seines Meisters eingegangen ist, daß nicht mehr zu unterscheiden war, wo wer gehandelt, gesprochen und geschrieben hat. Statt dessen erhalten wir zwei völlig getrennte biographische Studien. Schon die Titel der ersten über Ignatius: „Die Freiheit“, „Der Wille“, „Das Gedächtnis“, „Der Intelekt“ und „Die Gloria: der vollkommene Mensch“ zeigen, daß es sich mehr um Essays handelt. Der damit gegebene Raum zu weitgehender psychologischer Betrachtung und subjektiver

<sup>8</sup> Feder, Tagebuch S. 105; vgl. S. 44; 47; 48; 67.



Interpretation wird reichlich ausgenutzt, ohne daß die Verfasserin über die dazu erforderliche sprachliche Prägnanz und Treffsicherheit verfügt. Einige Proben: Ignatius ist „der Mann, der ihn (Polanco) geistlich geschaffen und erlöst hat“ (S. 155); Polanco „der Lieblingsjünger Johannes“ (S. 226) ist es, „der mit ignatianischer Ruhe und johanneischer Behutsamkeit“ vorgeht (S. 187). Er wird zum „Mitbegründer des Ordens“ (S. 252; 190) als sein „Philosoph und Interpret“ (190) und zum „Mitschöpfer des Institutes“ (293). Wäre Organisator und Historiograph nicht genug? Die Kirche wird wiederholt als „Leib Gottes“ bezeichnet (S. 75; 106). Eine Häufung von Wortbildungen auf „-keit“ und „-heit“ [z. B. „geheiligte Gewordenheit“ (117); „Herkommensgebundenheit, Zweckgebundenheit, Ichgebundenheit“ (132); „Menschenjachheit“ (141); „Aufgegebenheit“ (272) und andere sprachliche Härten in Verbindung mit einem ungefälligen Satzspiegel machen das Buch dazu noch schwer lesbar.

Völlig vergeift sich Engländer in den Maßstäben bei ihrem Bericht über die Zeit nach dem Tode des dritten Generals. Hier sieht sie „die große Wende in der Geschichte der Societas Jesu“ (190). Eine starke Gruppe des Ordens, die den Papst für sich zu gewinnen verstand, wollte damals die Wahl eines Spaniers zum Ordensgeneral verhindern. Es sollte das spanische Übergewicht gebrochen werden und kein Gewohnheitsrecht aufkommen. So wurde nicht Polanco, sondern der Belger Mercurian General. Mögen da Intrigen, Nationalismus und Antisemitismus mitgespielt haben, ein Sohn des heiligen Ignatius mußte damit fertig werden, erst recht, wenn es von ihm heißt: „Alles was Polanco tut... ist gespeist von der Gottesliebe“ (219). Wir können auch von Polanco nicht das Gegenteil behaupten. Engländer aber dramatisiert den Vorfall zu einer „Tragödie“ des von der Wahl Ausgeschlossenen, die Jämmerlichkeit einer Intrige mußte „den selbstlos Wirkenden fällen“ (191). Nun wird aus dem „musterhaften Beamten Joh. v. Polanco der Heilige und Märtyrer geboren“ (209), er ist „erniedrigt und beleidigt“ (218). Es ist von „der Gnadenlosigkeit seiner gewandelten Existenz“ die Rede (253), „sein sterblich Teil erträgt die Gewaltsamkeit des Falles nicht; es geht zugrunde“ (254). „Neue Männer“ haben ihm nach der „schicksalhaften Generalswahl“ „alles genommen, was sein Leben wertvoll gemacht hatte“ (254). Der „Sekretär und Zweitherr der Gesellschaft“ wird „zum Märtyrer ihrer Idee“ (295). Einen Jesuiten und „Helden des Gehorsams“ (288) ehrt man mit solch weiblichem Überschwang, bzw. mit solcher Zudringlichkeit nicht.

Selbst die Unsicherheit, die der herrschgewohnte Polanco als Visitor in Sizilien an den Tag legt, wo ihm fast alles zweifelhaft dünkt, was dem Generalsekretär einfach und klar gewesen ist, ist tragisch unwittiert. „So bis in die Tiefen der Selbstschätzung hatte der Undank seiner Mitbrüder, wie er sich auf der Generalswahl enthüllte, ihn erschüttert“ (280). In Wirklichkeit zeigt sich hier, daß der ausgezeichnete Sekretär oder, wenn man will, Stabschef kein guter General geworden wäre. „Der geborene Sekretär“<sup>9</sup> war gewohnt, im Auftrag eines anderen zu befehlen. Daß er versagt, sobald er die „fördernde Verbindung mit seinem Obern“ entbehrt und auf sich allein angewiesen ist, bedarf keiner besonderen Erklärung. Werkzeug zu sein war die für Polanco „wesensgemäße Daseinsform“ (157), wie Verfasserin selbst betont. Deshalb tat man recht, ihn nicht zum General zu wählen, mögen auch noch so unredliche Motive mitgespielt haben. Die Absicht, uns ein Leben des Polanco aus den Quellen zu erarbeiten, erkennen wir an, und für das dargebotene Material sind wir dankbar, das Buch selbst müssen wir als verfehlt bezeichnen. Auf Irrtümer in den Einzelheiten einzugehen, ersparen wir uns. Nach dem Gesagten scheint

<sup>9</sup> Matt-Rahner S. 280.

es uns unverständlich, wie H. Rahner „nach genauem Studium des Werkes“ in der auf dem Umschlag abgedruckten Besprechung es als „hervorragend gelungen“ und „mit einem ungewöhnlichen Feinsinn“ geschrieben bezeichnen. und auch von der „christlichen Lebenstragödie“ sprechen kann.

VII. Zum Abschluß sei hingewiesen auf Matt-Rahner, Ignatius v. Loyola, ein Werk, das dem Verlangen unserer Zeit nach dem Bild entgegenkommt und dem volkstümlichen Leser die ihm entsprechende Anschauung von Leben und Umwelt des Heiligen vermittelt, aber gleichzeitig zu der oben besprochenen Ignatiusliteratur sehr nützliches Bildmaterial beisteuert. In 226 meisterhaften Photos wird uns das Milieu, in dem sich das Leben des Heiligen an den verschiedenen Schauplätzen abgespielt hat, nahegebracht: Geburtshaus, Taufkapelle, Landschaften, Kirchen, Burgen und Universitäten Spaniens, das Heilige Land, Italien und Rom. Hier wird das Photo zum Kunstwerk, insofern es nicht nur das Vordergründige und die erscheinende Oberfläche sichtbar macht, sondern diese zum Zeichen verdichtet. Das Bild wird zum Symbol und macht die Wirklichkeit hinter den Phänomenen, die Welt des Heiligen, sichtbar. Dabei bekommt die Geschichte ihr Recht. Alles wird möglichst so gezeigt, wie es zur Zeit des Ignatius war oder gewesen sein kann. Bei Bauwerken ist das verhältnismäßig leicht, obwohl der Photograph sicher viel Geschick allein darauf verwenden mußte, die häßlichen Zutaten unserer Zivilisation wie Telegraphenmasten und elektrische Leitungen aus dem Bild zu verbannen; bei Landschaften konnte das in Spanien gelingen, wo sich mehr als anderswo gleichsam archaische Verhältnisse erhalten haben.

Gelegentlich wird allerdings die Aussage des Bildes überfordert und das Symbol zur Allegorie entleert. Z. B. sind die Hündlein zu Füßen der Grabplastik der Königin von Navarra (Bild 50) ausdrückliche Zeichen des häuslichen Friedens, zu Füßen der streitbaren Herren pflegte man Löwen abzubilden. Diese friedlichen Tiere können so nicht gut „Symbol“ dafür sein, daß „Navarra von Parteigezänk zerrissen“ war. Doch diese Kritik mag ein Hinweis darauf sein, wie ernst man die Bilder bei Leonard v. Matt nehmen kann.

Hat man bei seinen früheren Bildbänden — z. B. bei dem über Pius X. — gelegentlich ausgesetzt, daß der Text an Kraft der Aussage hinter den Bildern zurückbleibt, dann sind diesmal Bild und Text einander wert. Hugo Rahner erzählt uns auf Grund seiner großen Quellenkenntnis knapp, nüchtern und wahr, aber gerade deshalb kraftvoll und überzeugend das Leben des Heiligen, der ja auch die innere Glut in straffer Form bändigte und wirksam machte und sein Geheimnis einmal in die Worte kleidete: „Wenn einmal unser Herz sich gewandelt hat, was Wunder, daß dann durch uns auch die Welt gewandelt wird?“ (S. 303).

E. Iserloh

# BESPRECHUNGEN

## BIBELWISSENSCHAFT

Groß, Heinrich: Die Idee des ewigen und allgemeinen Friedens im Alten Orient und im Alten Testament. — Trier: Paulinus-Verl. 1956. XVIII, 185 S. (Trierer Theol. Studien, Bd. 7) kart. 19,80 DM.

Die alttestamentliche Theologie hat bereits beachtliche Gesamtdarstellungen aufzuweisen. Dennoch weiß der Kundige, wieviel Einzelarbeit noch erforderlich ist, um die Erkenntnis der biblischen Grundkategorien und Leitideen weiter voranzutreiben, zu korrigieren und zu vertiefen, um eine neue und umfassende Gesamtschau zu ermöglichen. Prof. Groß von der Theologischen Fakultät Trier hat in seiner vorausgegangenen Studie über „die Weltherrschaft als religiöse Idee im AT“ (1953) bereits einen beachtlichen Beitrag zu den notwendigen Vorarbeiten einer zukünftigen alttl. Theologie geleistet. Seine vorliegende Habilitationsarbeit greift erneut ein wichtiges einschlägiges Thema dieser Art auf und behandelt es in einem weiteren, von der heutigen Forschung geforderten religionsgeschichtlichen Rahmen.

Ein erster Abschnitt (S. 7–59) führt uns ein in die Welt des Alten Orients und seine Zeugnisse über den Gedanken eines allgemeinen Friedens. Ägypten, Sumer, Assur-Babel, Ugarit, Chattu, selbst Griechenland und Rom kommen dabei zu Wort.

Der zweite Abschnitt (S. 60–178) behandelt auf dem vorliegenden Hintergrunde den „Weltfrieden nach dem AT“. Er ist untergegliedert in die Themata: A) Vorstellung vom Frieden, und B) Verwirklichung des Friedens. A) arbeitet den Stoff zunächst nach formalen und inhaltlichen Bestimmungen auf, entwirft dann das alttl. Friedensbild im ganzen und vergleicht es mit dem des Alten Orients unter besonderer Berücksichtigung der Herkunftsfrage. B) beschreibt die „Friedensbringer“ (Jahwe, Herrscher, Messias, einzelne Menschen) und die Bedingungen zur Erlangung und Erhaltung des Weltfriedens.

Der Schluß faßt die Ergebnisse der Untersuchung in einem „Vergleich der Friedensvorstellung im Alten Orient und Alten Testament“ zusammen. Ein Autorenregister und ein dankenswertes Verzeichnis der zitierten Schriftstellen erleichtern die Auswertung der Studie.

Das hier nur andeutbare Resümee der Arbeit kann kurz so umschrieben werden: Die altorientalischen Kulturen bezeugen eine lebendige Erinnerung der Völker an eine selige Urzeit. Die jeweils mehr oder minder dunkle Gegenwart weckt die Sehnsucht nach der Wiederkehr dieser Glücks- und Friedenszeit. Diese Sehnsucht schlägt sich in den Mythen nieder und inkarniert sich in den übersteigerten Erwartungen bei den Thronbesteigungen der Könige. Diese Übersteigerung wird aber nirgendwo echte Transzendenz des weltimmanenten Zyklus der Wiederkehr des Gleichen. Der Weltfriede erscheint auch in der Frühzeit Israels als innerweltliches Hoffnungsziel. Aber dieses hat von Anfang an einen wesentlich sittlich-religiösen Aspekt und ist offen für eine Transzendentalisierung, die im weiteren Offenbarungsgang denn auch erfolgt und in der messianischen Eschatologisierung des Friedensgedankens gipfelt.

Die Wissenschaftlichkeit einer Arbeit weist sich hauptsächlich in der Methode aus. Der Autor selbst kommt mehrfach und einige Male auch grundsätzlich auf sie zu sprechen, insbesondere in seinen Auseinandersetzungen mit der Skandinavischen Schule. Das Prinzip, die alttl. Aussagen zunächst von ihrem eigenen Mutterboden, Milieu und „Kontext“ (im weitesten Sinne des Wortes) her zu erhellen und sie dann erst mit analogen außerbiblischen Phänomenen zu konfrontieren, ist nicht nur unanfechtbar, sondern das einzig sachgerechte. Die Wichtigkeit, ja Unentbehrlichkeit des religionsgeschichtlichen Vergleichs für das Verständnis der alttl. Welt wird damit weder gelegentlich noch ungebührlich beschränkt. Dieser Vergleich muß allerdings, so erfordern es einfach die Gegebenheiten, mit Umsicht und differenzierendem Abwägen durchgeführt werden. Dabei gilt es vor Augen zu halten, daß das argumentum ex analogia zu den logisch schwächeren gehört und man dabei sorgfältig zwischen „Gleichheit“ und „Ähnlichkeit“, vor allem aber zwischen Form und Formel einerseits und Denk- und Vorstellungsgesamtgehalt andererseits reinlich unterscheiden muß. Prof. Groß weiß nicht nur um diese methodologischen Unabdingbarkeiten, ohne die man sich einer uferlosen Kombinatorik ausliefert, er fühlt sich ihnen im Erheben und Beurteilen der Tatbestände auch tief verpflichtet. Darum nimmt er das Risiko eines Bannstrahles aus Uppsala, vor dem sich allzu viele heute zu fürchten scheinen, auch mutig auf sich. Dafür gebührt ihm der Dank und die Anerkennung aller derer, die im „Patternismus“ noch nicht das A und O der exegetischen Wissenschaft sehen.

Die interpretative Behandlung der angezogenen Texte — es kommen alle wesentlichen Zeugnisse des AT und auch des Alten Orients zu Wort — verrät Vertrautheit mit der

Problematik der Details, eine umfängliche Literaturkenntnis und ein wohl dosiertes Urteil. Ofters muß der Verfasser natürlich auf die einschlägigen Kommentare verweisen, da die Einzellexegese und ihre Sonderprobleme zu weit führen würden. Mit am schwierigsten und doch nicht zu umgehen sind öfters die Fragen der Authentizität und chronologischen Ansetzung der Texte. Hier operiert der Verfasser im allgemeinen auf einer Linie, die bei aller Elastizität eine deutliche Distanz von der kritischen Schule erkennen läßt. Deren weltanschaulichen Pfeiler sind natürlich eingebrochen, aber ihre rein literar-kritische Arbeit erweist sich immer noch von hohem Rang, so ergänzungsbedürftig sie sich heute auch enthüllt. Eines sollte jedenfalls nicht vergessen werden, daß nämlich die Verfasserfragen, die an sich weltanschaulich gar nicht entscheidend sind, bis jetzt auf katholischer Seite ein ebenso unnötiger wie leider wirksamer Bremsklotz für die Entfaltung einer echten altt. Theologie waren.

Die bibltheologische Auswertung und Zusammenfassung der exegetischen Bemühungen des Verfassers ist aller Anerkennung wert. Hier hat er Klärungen gebracht, die weiterführen werden. Er bestätigt auf seinem Sektor die Beobachtungen, die neuerdings von einem „anthologischen Stil“ (mit theologischer Bedeutung!) biblischer Texte reden und faßt sie in dem glücklichen Terminus „Motivtransposition“ zusammen. Was er über „ideale Realität“ sagt im Hinblick auf die prophetischen Zukunftsschilderungen (cf. S. 93, 97, 164 f.), ist nicht nur ausreichend begründet, sondern erweist sich m. E. als sehr fruchtbar für die Exegese überhaupt. Der Verfasser wird natürlich nicht für jede seiner Aufstellungen allgemeine Zustimmung erwarten können, aber sein Grundanliegen scheint mir geglückt, und zwar so, daß seine Studie viele anregende Anknüpfungspunkte bietet für den weiteren wissenschaftlichen Dialog und zugleich ein echter und vertiefender Beitrag ist für die altt. Theologie. Schließlich entbehrt sein Buch auch nicht der Aktualität in der gegenwärtigen Diskussion unter Christen um den Frieden. Das klärende Wort über den Pazifismus (S. 99 A. 92 und S. 114 A. 12) ist dabei sehr begrüßenswert. Auch Sprache und Diktion des Werkes sind so reich und gepflegt, daß man es einem weiteren Kreis empfehlen kann. Gelegentliche eigenwillige Wortbildungen wie „herab-werten“ (S. 5), „Dichtwerke“ (S. 13, 82), „überschießend“ (S. 19) u. a. müssen dabei allerdings in Kauf genommen werden. Druckfehler sind nur ganz wenige stehengeblieben, wie etwa „Asurbanipal“ S. 31 A. 16- „ober“ statt „oder“ S. 119 Z. 14, „einen“ statt „einem“ S. 154 Z. 27, „Segensweise“ statt „Segenserweise“ S. 164 Z. 7. A. Deissler, Freiburg/B.

#### MORALTHEOLOGIE

Bauernfeind, Otto: Eid und Frieden. Stuttgart: Kohlhammer 1956. 167 S. brosch. 14,40 DM.

Das Buch erregt unmittelbares Interesse, weil es ausgeht vom Eid in der Beziehung zum neuzeitlichen Krieg und dem Eid im NS-Staat; das ist aber auch zugleich eine Begrenzung! Im 2. Teil untersucht B. eingehend und sorgfältig die Aussagen der Bibel über den Eid, und zwar bei Mt., Paulus, Hebr., Jak., das Schwören der Menschen und den Gotteseid. Der 3. Teil bringt Ausführungen über die Anwendung des Eides in den verschiedenen Zeiten und Geistesströmungen und seine Anwendung im Dienste des Friedens als eine wichtige Aufgabe! Die Untersuchung ist mit großem Ernst angestellt, das Für und Wider den Eid sorgfältig abgewogen. Daß fast ausschließlich protestantische Theologen zu Wort kommen, läßt sich verstehen. Allerdings fehlt dadurch die Ergänzung durch die katholische Exegese und Moraltheologie. Letztere wird nur gelegentlich herangezogen, wo sie mit der prot. übereinstimmt (Thomas v. A., Göpfert, Stelzenberger). — Auch der katholische Theologe liest das Buch mit Nutzen, wenn er auch in manchem anderer Meinung sein wird als der Verfasser.

N. Seelhammer

Häfner, Heinz: Schulerleben und Gewissen. Beitr. zu einer personalen Tiefenpsychologie. — Stuttgart: Klett o. J. 182 S. Lw. 11,80 DM.

Den in der Neuroselehre so bekannten Begriffen: Individuum und Kollektiv, Angst, Schuld, Entlastung geht H. im ersten Teil seiner Arbeit nach. Er kommt zu der wichtigen Erkenntnis, daß der „biologische Neurosebegriff“ nicht genügt, „der Mensch verfolgt in seiner wirklichen Existenz ganz andere Ziele oder Werte, als sie in einer biologisch oder soziologisch denkenden Medizin gegeben sein können“ (55). „Die anthropologische Deutung kommt der Wirklichkeit näher als biologische und soziologische Theorien“ (63). Der „subjektive Wertentwurf“ ist mitbestimmend dafür, ob eine Neurose, deren „Kern, die Identifizierung, in jedes Dasein hineinreicht, entsteht und dann eine Freiheitsbeschränkung darstellt“ (63). Im 2. Teil macht H. höchst interessante und wichtige Ausführungen über das Gewissen, wobei er sich mit der Theorie vom „Über-Ich“ auseinandersetzt. Was hier über das „autonome“ Gewissen, den „personalen Wertentwurf“, Wesen und Wirkung der Reue gesagt wird, ist auch für den katholischen Theologen und Seelsorger sehr beachtenswert.

N. Seelhammer

Laros, Matthias: Das Vaterunser als Gewissenserforschung. — Regensburg: Pustet (1956). 40 S. kart. 1,80 DM.



Wenn irgendwo das „Göttliche klein wird in Menschenhänden“, trifft das wohl für das Gebet, das der Herr selbst gelehrt hat, zu. Das Vaterunser wird zwar oft, aber mit wenig Bedacht und Ehrfurcht gebetet. Vorliegendes Büchlein will eine Hilfe zum besinnlichen Überdenken und Beten sein. In kurzen Betrachtungen legt L. in schlichter Sprache, z. T. mit den Worten großer Männer der Kirche, den religiösen Gehalt und die Lebensbedeutung der Vaterunserbitten dar. Jede Bitte hat nicht nur einen personalen, sondern einen sozialen und missionarischen Anruf im Sinne des Kommens des Gottesreiches. Indem L. jeweils die Gewissensfrage stellt: „Kommst dir das beim Beten zum Bewußtsein? Was hast du bisher dafür getan?“, will er zur Übereinstimmung von Beten und Leben führen, auf daß nicht eins das andere Lügen straft! — Das Büchlein sei allen empfohlen, die bemüht sind, ihr Leben aus dem Beten zu formen! N. Seelhammer

#### KIRCHENRECHT

Wenner, Josef: Kirchliche Eheprozeßordnung. Nachtr. — Paderborn: Schöningh 1956. 24 S. brosch. 1,20 DM.

Prof. Dr. J. Wenner hat dankenswerterweise die Kirchliche Eheprozeßordnung in dritter, erweiterter Auflage erscheinen lassen. Der erweiterte Teil liegt hier als Nachtrag zur zweiten Auflage im Sonderdruck vor, enthält römische Erlasse und Entscheidungen sowie das neue einschlägige Schrifttum und ist deswegen unentbehrlich für den Benutzer der zweiten Auflage. (Vgl. die Besprechung der 2. Aufl. in TThZ 60 [1951] 60).

A. Heintz, Trier

#### ASZETIK

Blanchard, Pierre: Heiligkeit — heute? Eine Analyse der relig. Situation im Schrifttum unserer Zeit. — Freiburg: Herder (1956). 279 S. Lw. 12,50 DM.

Das Buch ist von christlichem Optimismus erfüllt. Es erschöpft sich nicht in der Klage über so viel Negatives in der Zeit, sondern glaubt an „die unsichtbaren Wege der Gnade, die um das Herz wirbt“. Der Verfasser sieht Schrifttum, Film, Theater, um das verborgene Heimweh nach der Heiligkeit in der modernen Menschheit aufzuspüren, um die Ansatzpunkte dafür herauszustellen. Er entwickelt das Wesen der Heiligkeit mit ihren Problemen, Folgerungen und Abgrenzungen in der steten Konfrontierung mit dem Denken des modernen Menschen. Er gibt eine Analyse der religiösen Situation der Zeit. Gegenstand der Untersuchung dafür sind die Werke von mehreren bedeutenden literarischen Persönlichkeiten des modernen Frankreich. Es tritt so hervor: „Die Haltung des Sichverschließens bei André Gide; die Haltung der Sehnsucht, über sich hinauszugehen, bei Antoine de Saint-Exupéry; die Haltung der Verbundenheit mit Christus ohne Vermittlung der Kirche bei Simone Weil und die Haltung der Einwilligung in die werbende und beunruhigende Gnade bei Charles Du Bos.“ (Seite 256.) — Der Schlußabschnitt stellt die Frage nach den Aussichten der Heiligkeit in unserer modernen Welt. Es stehen ihr schwerste Hindernisse entgegen, aber gerade angesichts dieser tiefen Mängel, die nach Abhilfe rufen, und im Hinblick auf die innersten Sehnsüchte des modernen Menschen muß die Heiligkeit als die einzige Möglichkeit des Menschen von heute bezeichnet werden. — Es beleuchtet auch die „lastende Verantwortung“ derer, „die der Geist heimgesucht hat“.

K. Zander, Trier

Lefevre, Georges: La Grâce de la prière. Lettre préf. du Henri de Lubac, SJ. — Brügge: Desclée, De Brouwer (1956). 137 S. brosch. 48,— bfr.

Es ist die Absicht des Verfassers, eine Stütze zu bieten für das Gebet, dazu zu verhelfen, sich in einer Atmosphäre der Sammlung und der Vergegenwärtigung Gottes zu halten. (Avant-Propos, S. 15.) Er stellt zu diesem Zwecke nach einem kurzen Abschnitt über das Gebet im allgemeinen die wichtigsten Grundhaltungen der Seele beim Gebet dar, wie etwa Freude, Demut, Hingabe, Vertrauen, inneres Schweigen, Selbstentäußerung, Verlangen nach Gott, Lenksamkeit, Friede. — Die Darstellung ist einfach, bewegt sich in kurzen Sätzen, ist aber zugleich erfüllt von einer hohen Geistigkeit. Häufige Wiederholungen und eine gewisse Eintönigkeit stören bei der Art des Stoffes nicht so sehr. Allerdings setzt die Lektüre des Buches eine gewisse Vertrautheit mit geistlichen Dingen voraus, da sonst die Gefahr besteht, zu falschen Vorstellungen über das Gebet zu kommen, vor allem das Waltenlassen der Gnade, das immerfort betont wird, mißzuverstehen. P. Henri de Lubac nennt in seiner Einführung die Gedanken des Buches „ein sehr helles Licht über das Geheimnis der Beziehungen zwischen der Seele und Gott“. K. Zander

Laarveld, Wilhelm: Von den Reichtümern des Gebets. Aus d. Holl. übers. von Hermann Hanneken, SM. — Würzburg: Echter-Verl. (1955). 188 S. Lw. 7,80 DM.

„Eines der größten Hindernisse, die den Seelen beim Fortschritt in dieser heiligen Übung zu schaffen machen, ist die geringe Kenntnis von ihr. Man weiß nicht, was Beten ist, oder hat höchstens eine oberflächliche Vorstellung davon.“ Diese Worte von P. Libermann, die der Verfasser in seinem Vorwort anführt, sprechen das Anliegen des Buches



aus: Es will das Wesen des Gebetes darzustellen suchen, will „eine Zusammenschau geben, bei der alle Gebetsformen auf eine einzige Wesensbestimmung zurückgeführt werden“ (Nachwort). — Die Darstellung geht aus von einer mehr beschreibenden Kennzeichnung des Gebetes, führt ein in das Beten der Großen des Alten Bundes, in das Beten des menschengewordenen Gottessohnes, in das Beten der Kirche, um dann zu einer tieferen Erfassung vom Wesen des Gebetes vorzustoßen. Von daher ergibt sich dann die Besprechung wichtiger praktischer Fragen des Betens und das Auseinanderlegen seines Reichtums. — Die Darbietung ist anschaulich, leicht faßlich, ohne deshalb der Tiefe zu entbehren. Der Verfasser geht den objektiven Schwierigkeiten, die das Gebet stellt, nicht aus dem Wege. Er kommt so dem Verlangen gerade der geistig wachen Menschen unserer Zeit entgegen, echte innere Anregung zu empfangen und die konkreten Fragen des religiösen Lebens in tiefer geistige Zusammenhänge gestellt zu sehen. K. Zander

Kirchgässner, Alfons: *Le Dialogue ininterrompu*. Pages d'un journal spirituel. Trad. de l'allemand par André Vandevorde. Paris: Desclée, De Brouwer (1956). 185 S. brosch. 48,— sfr.

Das Buch von A. Kirchgässner „Das immerwährende Gespräch“, das in der Form eines geistlichen Tagebuches die Fragen behandelt, die um das Thema „Gebet“ kreisen, hat durch seine vom Erlebten herkommende Art gewiß viel Anregung, Weisung und Ermutigung für das Beten geben können. Es ist deshalb zu begrüßen, daß es durch das Bemühen des Verlages Desclée De Brouwer nun auch dem französischen Sprachgebiet zugänglich gemacht ist. K. Zander

Loetscher, Anton: Ich spreche dich los. Geschichten über das Wirken des Priesters im Beichtsakrament. Gesammelt u. hrsg. — Luzern: Räber 1956. 131 S. Lw. 6,50 DM. (Vom Geheimnis des katholischen Priestertums, Bd. 3.)

In einer neuen Sammlung des Verlages Räber „Vom Geheimnis des katholischen Priestertums“ erschien als erstes Bändchen (in der Folge das dritte) eine Sammlung von 17 Zeugnissen aus der Weltliteratur über das Beichtsakrament. Federer und Nietzsche, Carossa und Bernanos, Weismantel und Robinson und andere schenken uns eine Lehre vom Bußsakrament, aber nicht doktrinar, apologetisch oder katechetisch, sondern aus dem schlichten leid- und freudvollen Erleben dieser persönlichsten aller Begegnungen von Gott und Mensch. Ob es nun die Erstbeichte eines Kindes oder das sich selber schmerzlich abgerungene, aber erlösende Geständnis eines Mörders ist, ob der äußere Ort eine stille Kirche oder das Krankenbett, das Gefängnis oder gar eine „Kanalisationsröhre“ ist, — es geht immer um das eine Wesentliche — und das ist es, was diese Sammlung so wertvoll macht! —: daß „in engen Wänden Gottes Liebesbund mit den Menschen neu geschlossen wird“ (S. 27). „Es gibt keinen menschlichen Austausch, der dem Sakrament der Buße vergleichbar wäre, keine engere und zugleich gehaltenere Vertraulichkeit... eine Begegnung in der Zeit, die nur auf einige Minuten begrenzt, aber von der Ewigkeit gezeichnet ist“ (S. 33): das ist das allen Erzählungen gemeinsame Erlebnis. Das Büchlein erfüllt ganz die Aufgabe, die Beichte wieder als persönliche Begegnung von Gott und Mensch zu sehen. Und darüber hinaus zeigt es dem Beichtvater seinen Dienst, nicht nur teilzunehmen am Schenken der verzeihenden Erlöserliebe des Herrn, sondern durch die Last des Beichtthörens auch teilzuhaben an Seinem Erlöserleiden. Wirklich ein Büchlein, das man in die Hand des Beichtvaters wie des Beichtkinds wünscht, zur besinnlichen Lesung und zum Vorlesen! L. Lennartz SJ., Trier

Loetscher, Anton: Folge mir nach. Geschichten über die Berufung zum Priestertum. — Luzern: Räber 1956. 155 S. Lw. 7,90 sfr., 7,60 DM; kart. 6,25 sfr., 6,— DM.

Was wir vom Bändchen über das Bußsakrament sagten, gilt auch von dem ersten Bändchen der Sammlung: „Folge mir nach!“: Es ist in erzählender Form eine Darstellung des Zusammenspiels von rufender Gnade Gottes und dem Mittun des jungen Menschen auf dem Wege zum Priestertum. „Priester fallen nicht einfach vom Himmel. So mancher sinnt in jungen Jahren nach ganz anderen Zielen, und viele, die den Wink Gottes spüren, gelangen oft auf wunderlichen Umwegen zu ihrem hohen Berufe.“ All diesen fein ausgewählten Berufungsgeschichten ist gemeinsam, daß sie — ob in ernst-ergreifender oder humorvoll-fesselnder Weise — zeigen, wie Gottes Gnade sich ihre Werkzeuge ruft und gewinnt aus allen Schichten, Nationen und Zeiten, aus tugendhaften Naturen und schwierigen Charakteren. Alle Berichte sind getragen von innerer Freude und einer großen Liebe zum Priestertum. Darum wird das Büchlein junge Menschen ansprechen und aufhorchen machen, eventuell einen Ruf zu hören, immer aber die Liebe zum Priestertum zu mehrten. Aber auch den Eltern sei es empfohlen, denen in einem letzten Abschnitt „Von Helfern“ in drei Erzählungen ihre Aufgabe, Priesterberufe zu wecken und zu fördern, nahegebracht wird. Dieses wie das erst erschienene Bändchen ist ein glücklicher Wurf. Man erwartet mit Freude die weiteren angekündigten Bändchen der Sammlung. L. Lennartz SJ.

Seppelt, Franz Xaver: Geschichte der Päpste. Bd. 1: Der Aufstieg des Papsttums. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 6. Jh. 2. Aufl. — München: Kösel 1954. 317 S. Lw. 25,— DM.

S.s. Papstgeschichte will nach ihrer Zielsetzung beurteilt und bewertet sein. In seinem Nachwort zur 2. Aufl. des vorliegenden Bandes, das zugleich das Erscheinen der bisher noch nicht publizierten Bände III und IV ankündigt, betont der Verf., daß das Werk für einen weiteren Leserkreis bestimmt sei und daher eine für die Gebildeten aller Stände gut lesbare Darstellung bieten wolle. Die bei S. selbstverständliche Vertrautheit mit dem Gesamtthema gestattet es ihm, ein Bild von der Entwicklung des Papsttums in den ersten sechs Jahrhunderten zu zeichnen, das dem erstrebten Ziel nahekommt. Entschieden wird einleitend das „Gesetz eines allmählichen organischen Werdens und Wachsens aus dem Samenkorn, in dem schon alle Kräfte beschlossen sind“ (S. 13), auch für die Geschichte des frühen Papsttums in Anspruch genommen, und von solcher Ausgangsstellung her gelingt es ausgezeichnet, das allmähliche Erstarken des Primatgedankens verständlich zu machen.

Die Grundhaltung des Buches wird man als traditionsfreundlich bezeichnen dürfen; so werden auch die Ergebnisse der Ausgrabungen in St. Peter als „eine feste Stütze und Bestätigung“ der traditionellen Überzeugung gewertet, daß das Grab des heiligen Petrus sich unter der Confessio der Peterskirche befinde (S. 16). Diese Grundhaltung verhindert es aber durchaus nicht, daß etwa eine Gestalt wie Papst Zosimus unmißverständlich gekennzeichnet und die Haltung des Papstes Liberius in der arianischen Frage frei von apologetischem Nebeninteresse dargestellt wird, ebenso wie auch die Schicksale des P. Vigilius weitgehend aus seinem charakterlichen Versagen begreiflich gemacht werden.

An kritischen Bemerkungen drängen sich dem Rez. folgende auf: Die Behandlung der Hippolytfrage verrät keine Spur von der jüngsten Diskussion um das Hippolytproblem (S. 34/9). Die Haltung Cyprians dürfte treffender als ein Beispiel dafür angeführt werden, wie ein afrikanischer Bischof des 3. Jhs. in seinem Ringen um das Primatsproblem noch nicht zu einer letzten Klärung gelangt ist (S. 58). Es scheint verfrüht, die Kirche schon unter Konstantin als „Reichskirche“ zu bezeichnen; das damals dem Heidentum noch gewährte Maß an Freiheit macht dies unmöglich. Ebenso dürfte es nicht angehen, Konstantin schlechthin als den Begründer des „Cäsaropapismus“ zu bezeichnen; das im Osten theologisch begründete und von der dortigen Kirche darum auch meist bejahte Verhältnis von Kirche und Staat verlangt eine differenziertere Charakterisierung (S. 79). Bei Behandlung der Beziehungen des Papsttums zum Osten im späten 5. und 6. Jh. vermißt man den Hinweis, daß die oft unnötig scharfe Sprache mancher Päpste und die schroffe Betonung der römischen Primatsansprüche doch sehr zur Verschlechterung der Situation beitrugen. Die bibliographischen Angaben (S. 298/306) wollen bewußt eine Auswahl sein, die als solche natürlich subjektiv ist. Entgegen der Betonung des Nachwortes ist aber nicht immer die neueste Literatur verzeichnet. Sicher hätte z. B. die 3. Aufl. der Kirchengeschichte von Müller-Campenhause (ersch. 1941) statt der 2. von 1929 genannt werden müssen (S. 298). Ehrhards Vortrag über das Christentum im Römischen Reich bis Konstantin erschien 1932 in Augsburg in 2. Aufl. Von E. Steins Geschichte des spätrömischen Reiches wurde der für das Verhältnis Justinians zum Papsttum wichtige 2. Band 1949 in französischer Sprache aus dem Nachlaß herausgegeben: *Histoire du Bas-Empire 476—565*. Zu den Ausgrabungen von St. Peter wird zwar eine Fülle von Sekundärliteratur, merkwürdigerweise aber nicht der offizielle Ausgrabungsbericht notiert (S. 300). Der über die Fachkreise hinaus diskutierte Versuch H. Grégoires und seiner Schule, ein völlig neues Konstantinbild vorzulegen, hätte sowohl im Text wie in den Literaturangaben ein stärkeres Echo finden sollen.

K. Baus

Clercq, Victor de, CICM.: *Ossius of Cordoba. A contribution to the history of the Constantinian period.* — Washington: The Cath. Univ. of America Press 1954. XXXI, 561 S. Theol. Diss. Washington 1954. (The Cath. Univ. of America, Studies in christian antiquity. No. 13.) broch. o. Fr.

Weder im christlichen Altertum noch im Mittelalter fand sich eine Feder, die eine Vita des Ossius von Cordoba geschrieben hätte, obwohl die kirchengeschichtlichen Quellen des 4. und 5. Jhs. die überragende Rolle erkennen lassen, die der spanische Bischof in der 1. Hälfte des 4. Jhs. als kirchenpolitischer Berater Konstantins und als Exponent der westlichen Orthodoxie spielte. Aber auch die neuere Zeit kennt nur zwei ihm geltende Monographien, die jedoch beide nicht auf selbständiger Forschung beruhen. Diese Situation ist gewiß mit durch die Quellenlage bedingt: nur wenig existiert heute noch, das unmittelbar aus der Feder des Ossius stammt, das übrige Nachrichtenmaterial ist in vielen Einzelnotizen verstreut und nur mühsam zusammenzustellen. Die Hauptursache für die Vernachlässigung des spanischen Bischofs liegt aber wohl in einer Art *damnatio*

memoriae, die vor allem der lateinische Westen über den ehemaligen Freund des Athanasius von Alexandrien verhängte, weil er nach einem Leben, das der Verteidigung des Nicaenums gegolten hatte, als fast Hundertjähriger durch seine Unterschrift unter die sog. 2. sirmische Formel offensichtlich zum Verräter am Glauben geworden war.

Es war daher eine gewinnverheißende Idee des Washingtoner Kirchenhistorikers Joh. Quasten, einen seiner Schüler an die bislang versäumte Aufgabe einer kritischen Gesamtdarstellung von Leben und Werk dieses eigenartigen Mannes zu setzen. Das Ergebnis einer jahrelangen minutiösen Kleinarbeit liegt in dieser für eine Dissertation ungewöhnlich umfangreichen Arbeit vor. Sie geht auch dem kleinsten Hinweis nach, der sich evtl. für die Schilderung dieses Lebens verwerten ließ. Da der Verf. eine ausgesprochene Freude am Detail und eine starke Neigung zu behäbig-breiter Darstellung besitzt, wuchs sich die Arbeit eher zu einer Darstellung der donatistischen und arianischen Wirren des 4. Jhs. nach Art der englischen „Life and times of N. N.“ aus, in der die Einzelereignisse aus dem Leben des Ossius den verbindenden Faden darstellen. Es sei aber betont, daß die darstellerische Fähigkeit des Cls für einen Anfänger sehr beachtlich ist; langweilig ist er eigentlich nie, da er auch Bekanntes in origineller Weise zu sagen weiß. Die wichtigsten Ergebnisse des Buches scheinen in folgendem zu liegen: Der Name des Bischofs von Cordoba lautet korrekt Ossius, nicht Hosius; den Nachweis, den schon C. H. Turner führte, kann der Cl. durch neue Belege stützen (S. 47). Zum ersten Male wird die Rolle des Spaniers als kirchenpolitischer Vermittler Konstantins in der Frühphase des Donatistenstreites im Zusammenhang dargestellt (S. 148/75). Mit beachtenswertem historischen Einfühlungsvermögen wird ein Charakterbild des Ossius gezeichnet nach den Kanones der Synode von Serdika (343), die in ihrer Mehrzahl von ihm inspiriert und begründet wurden (S. 397/401). Trotz einer zuweilen spürbaren Vorliebe des Verf. für seinen Helden wahrt er sich doch in der entscheidenden Frage, ob sich Ossius durch seine Unterschrift unter die anomoeische Glaubensformel von Sirmium des Abfalls von der Orthodoxie schuldig gemacht habe, den klaren Blick für seine Stellungnahme: Die Fülle und Eindeutigkeit der Quellenaussagen sind zu mächtig und machen eine „Ehrenrettung“ in diesem Punkte, wie sie spanische Historiker immer wieder versuchten, unmöglich. Auch darin ist ihm zuzustimmen, daß auf Grund der Quellenlage jede psychologische Deutung des Vorganges hypothetisch bleiben muß (S. 475/525).

Übersteigerungen im Urteil sind nicht immer vermieden: der Anteil des Ossius an der „Bekehrung“ Konstantins ist offensichtlich überschätzt; des letzteren Sieg an der Milvischen Brücke wird als „Ende des heidnischen Rom“ gekennzeichnet (S. 148). Die Vermutung, Ossius sei neben dem Erzieher Laktanz der eigentliche „Religionslehrer“ des Prinzen Crispus gewesen, wird durch keinen Beleg gestützt (S. 159). Einen Consensus der modernen Historiker in der Frage, ob Ossius die Einfügung des Homoousios in das Nicaenum zu danken sei, wird man schwerlich nachweisen können (S. 258; vgl. jetzt H. Kraft: ZKG 66, 1954/5, 1/3). — Bei einem so umfangreichen Werk sind Druckfehler kaum zu vermeiden; sie sind hier aber so zahlreich, daß Einzelhinweise unterbleiben müssen. Geradezu hoffnungslos ist die Setzung von Akzent und Spiritus in den griechischen Texten; erfreulich gut dagegen die Vertrautheit des Verf. mit der neueren Literatur zu den von ihm behandelten Fragen, die nur wenig übersehen hat.

K. Baus

Kollwitz, Johannes: Die Sarkophage Ravennas. — Freiburg i. Br.: Schulz 1956. 20 S. mit 12 Taf. (Freiburger Universitätsreden. N. F. H. 21.) Kart. 3,50 DM.

K. führt den Leser in diesem Vortrag ein in das für das Verständnis des innerkirchlichen altchristlichen Lebens so aufschlußreiche Gebiet der spätantiken Kunst Ravennas, aus dessen Denkmälerfülle er einige Sarkophage herausgreift, die sich charakteristisch von allem abheben, was die gleichzeitige Sarkophagkunst sonst im Westen zu bieten hat. Er versucht dabei der Lösung eines Sonderproblems der ravennatischen Kunst näherzukommen, dem der Entstehung der ravennatischen Werkstätten. Durch Vergleich der ikonographischen Motive und formaler Züge gelingt es ihm, überzeugend auf den griechischen Osten hinzuweisen, aus dem das zur Residenz gewordene Ravenna am Beginn des 5. Jhs. seine Künstler bezog. Rom und Mailand haben damals nichts Gleichwertiges aus eigener Produktion aufzuweisen, wohl aber sind bald einheimische Künstler in diese zunächst rein griechischen Werkstätten eingetreten und durch diesen Austausch ungemein befruchtet worden. Die beigegebenen Tafeln illustrieren den Vortrag aufs glücklichste. Zwei Dinge aber wird der Durchschnittsleser bedauern: einmal, daß ihm kein Hinweis gegeben wird, wo er Abbildungen der zum Vergleich genannten östlichen Denkmäler finden kann, die der Vortragende sicher im Lichtbild zeigte, etwa des Berliner Christusreliefs, des Theodosiusobelisken, der Statue Valentinians II. — und zweitens, daß an keiner einzigen Stelle einmal ein Werk oder Aufsatz genannt wird, der ihm ein weiteres Eindringen in diese so reiche und reizvolle Welt ermöglichte.

K. Baus

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

## PHILOSOPHIE

- Aristoteles: Die Lehrschriften. Hrsg., Übertr. u. in ihrer Entstehung erl. von Paul Gohlke. (4, 5. Kleine Schriften zur Physik u. Metaphysik. — Paderborn: Schöningh 1957.) 147 S. Brosch. 6,40 DM.
- Bissels, Paul: Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik. — Aus: Franziskanische Studien. Jg. 38, H. 3/4, S. 241—295. geh. o. Pr.
- Hollenbach, Johannes SJ.: Der Mensch als Entwurf. Seinsgemäße Erziehung in technisierter Welt. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdruckerei (1957). 498 S. Lw.
- Marcel, Gabriel: Die Erniedrigung des Menschen (Les Hommes contre l'humain, dt. Ins Deutsche Übertr. von Herbert P. M. Schaad). — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdruckerei (1957). 302 S. Lw. 12,80 DM.

## PATROLOGIE UND KIRCHENGESCHICHTE

- Adam, Joseph SCJ.: Clemens Brentanos Emmerick-Erlebnis. Bindung u. Abenteuer. Mit 8 Taf. — Freiburg: Herder 1956. XVII, 357 S. Zugl. Phil. Diss. Freiburg i. Br. 1955. Brosch. 21,— DM.
- Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte. Im Auftr. der Gesellschaft für Mittelrhein. Kirchengesch. . . hrsg. von Ludwig Lenhart u. Anton Ph(illipp) Brück. Jg. 8. — Speyer a. Rh.: Jaeger 1956. 435 S. Brosch. 12,— DM; Hlw. 15,— DM.
- Felicetti-Liebenfels, Walter: Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei von ihren Anfängen bis zum Ausklingen unter Berücksichtigung der Maniera Greca und der italo-byzantinischen Schule. — Olten & Lausanne: Urs-Graf-Verl. 1956. 139 S. 136 S. Abb. Lw.
- Lemberg, Eugen: Osteuropa und die Sowjetunion. Geschichte u. Probleme. Ein Beitr. zur deutschen Ostkunde. (2., durchges. u. wesentl. erw. Aufl.) — Salzburg: Müller (1956). 301 S. Lw. 13,80 DM.
- Lenhart, Ludwig: Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805—1830). (Die elsäss. Theologenkolonie in Mainz.) Ein kirchen- u. geistesgeschichtl. Durchblick. — Mainz 1956: Schmidt. 218 S. Aus: Jahrbuch für das Bistum Mainz. Bd. 6 (1951—1954). Bd. 7 (1955—1957). Brosch.
- Pichler, Theoderich OSB.: Das Fasten bei Basileios dem Großen und im antiken Heidentum. — Innsbruck: Wagner 1955. 135 S. Zugl. Phil. Diss. Innsbruck 1951 (Commentationes Oenipontanae 11). Brosch. 98,— S.
- Portmann, Heinrich: Kardinal von Galen. Ein Gottesmann seiner Zeit. 4. Aufl. Mit einem Anh.: Die drei weitberühmten Predigten. — Münster (Westf.): Aschendorff (1957). 359 S. Kart. 9,80 DM; geb. 11,50 DM.
- Raab, Herbert: Die Concordata nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Beitr. zur Gesch. der episkopalist. Theorie in Deutschland. — Wiesbaden: Steiner 1956. XXV, 204 S. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit. H. 1.) Zugl. überarb. u. erw. Phil. Diss. Mainz. Brosch. 18,— DM.
- Rahner, Hugo SJ.: Die Kirche — Gottes Kraft in menschlicher Schwäche. — Freiburg: Herder (1957). 19 S. Brosch. 2,80 DM.
- Vecchi, Alberto: Introduzione al De civitate Dei. — (Modena): Ed. Paoline (1957). 144 S. Brosch. o. Pr.
- Waas, Adolf: Geschichte der Kreuzzüge. Bd. 1. 2. — Freiburg: Herder 1956. Bd. 1: 396 S.; Bd. 2: VI, 391 S. Lw. o. Pr.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5., verb. u. stark verm. Aufl. Lfg. 1. — Berlin: Töpelmann 1957. 192 Sp. Brosch. 7,80 DM.
- Im Schoot, P. van: Theologie de l'Ancient testament. T. 2. — Tournai: Desclée (1956). IX, 342 S. (Bibliothèque de théologie. Série 3. Theologie bibl. Vol. 2. [Umschlagt. u. Rückent.]) Vol. 4.) Brosch. o. Pr.
- Schedl, Claus: Geschichte des Alten Testaments. Bd. 1. Urgeschichte und alter Orient. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia (1956). XXVI, 374 S. Lw. 18,50 DM.
- Scheelke, Karl Hermann: Jüngerschaft und Apostelamt. Eine bibl. Auslegung des priesterl. Dienstes. — Freiburg: Herder 1957. 136 S. Lw. 7,20 DM.
- Tyciak, Julius: Untergang und Verheißung. Aus der Welt der Propheten Jeremias, Ezechiel u. Daniel. — Düsseldorf: Patmos-Verl. 1957. 186 S. Lw.
- Weinrich, Franz Johannes: Alles was Odem hat. Nachrichten der Psalmen. — Buxheim (Her): Martin-Verl. (1957). 230 S. Lw. 12,— DM.



## DOGMATIK

- Berti, Conradus M. OSM.: *Methodologiae theologiae elementa*. — Romae: Desclée; Selbstverl. 1945. 251 S. (Scripta professorum facultatis theol. „Marianum“ de Urbe Ordinis Servorum Mariae. 3.) Brosch. 1500 L.; 2,50 Doll.
- Vorbichler, Anton SVD.: *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte. Eine Begriffsstudie*. — Mödling b. Wien: St.-Gabriel-Verl. 1956. 198, 12 S., 1 Kt. (St. Gabrieler Studien. Bd. 15.) Brosch. 17,— DM; Hlw. 18,40 DM.

## GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFT UND MORALTHEOLOGIE

- Fichter, Joseph H. SJ.: *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei (Social Relations in the urban parish, dt. Übers. von Hans Schmidhüs)*. — Freiburg: Herder (1957). 247 S. Brosch. 15,— DM.
- Leder, Gottfried: *Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen. Zur Problematik des Artikels 4 Abs. 3 des Grundgesetzes*. — Freiburg: Herder 1957. VIII, 183 S. Brosch. 12,80 DM.
- Neill-Breuning, Oswald von S.J.: *Wirtschaft und Gesellschaft heute. 1. Grundfragen*. — Freiburg: Herder 1956. VIII, 461 S. Lw. 27,50 DM.

## KIRCHENRECHT

- Index Romanus. *Verzeichnis sämtl. auf dem röm. Index stehenden deutschsprachl. Bücher, desgl. aller wichtigen fremdsprachl. Bücher seit dem Jahre 1750. Zsgest. auf Grund der neuesten vatikan. Ausg. sowie mit ausführl. Einl. versehen von Albert Sleumer*. 11. verm. Aufl. — Osnabrück: Jonscher 1956. 220 S. Brosch.

## LITURGIEWISSENSCHAFT

- Baumstark, Anton: *Nocturna laus. Typen frühchristl. Vigilienfeier u. ihr Fortleben vor allem im röm. u. monast. Ritus*. Aus d. Nachlaß hrsg. von Odilo Heiming. — Münster (Westf.): Aschendorff (1957). VIII, 240 S. (Liturgiewissensch. Quellen und Forschungen. H. 32. — Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts Maria-Laach.) Brosch. 19,50 DM.
- Johann tobarns, Heinz: *Opferlob*. (2. Aufl.) — Buxheim (Iller): Martin-Verl. (1956.) 18 ungez. Bl. (Das christliche Taschenbuch. Reihe: Lebendiges Leben. Bd. 30) Brosch. 2,95 DM.
- Liturgisches Jahrbuch. *Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes*. Hrsg. vom Liturg. Institut. Jahr 6. — Münster (Westf.): Aschendorff (1956). 252 S. Lw. 16,50 DM.
- Roguet, A.-M. OP.: *Lebendiges Opfer (La Messe, approches du mystère, dt.)* — Colmar: Alsatia-Verl. (1956). 133 S. (Dienst am Heil.) Lw. 8,80 DM.
- Sölch, Gisbert M. OP.: *Die Eigenliturgie der Dominikaner*. — Düsseldorf: Albertus-Magnus-Verl. (1957). 66 S. (Für Glauben und Leben. Bd. 7.) Aus: Angelicum. 27. 1950, fasc. 1. 2. Brosch. 3,— DM.

## RELIGIONSPÄDAGOGIK UND HOMILETIK

- Cronin, Kevin: *Der Aufbau einer katechetischen Unterrichtsstunde (Teaching the religion lesson, dt. Übers. aus d. Engl. von Gertrud Ziegler)*. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verl. (1957.) 111 S. Brosch.
- Franz von Sales: *Predigten zum Fest Mariä Helmsuchung*. Übers. von H. Pauels, OSFS. — Paderborn: Schöningh (1957). 48 S. (Kleine marianische Bücherei. H. 5.) Brosch. 1,90 DM.
- Pitsch, Friedrich: *Durch Quiz zur Bibel*. — Aschaffenburg: Pattloch (1957). 180 S. Brosch. 6,80 DM; Lw. 7,80 DM.

## ASZETIK

- Berghoff, Stephan: *Ein Gang durchs Evangelium. Betrachtungen über Christus*. 3. Aufl. — Freiburg: Herder (1957). 255 S. Lw. 9,80 DM.
- Berulle, (Pierre de) Kardinal: *Unsere Liebe Frau in der Kindheit Jesu*. Hrsg. von Rudolf Graber. Übers. von Sixtina Fischer, OSFR. — Paderborn: Schöningh (1957). 94 S. (Kleine marianische Bücherei. H. 6.) Brosch. 3,20 DM.
- Bieker, Johannes: *Die Kirche und die Ordensfrau*. — Freiburg: Herder (1957). 218 S. Lw. 6,80 DM.
- Delp, Alfred SJ.: *Zwischen Welt und Gott*. (Hrsg.: Paul Bolkovac, SJ.) — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdruckerei (1957). 299 S. Lw. 12,80 DM.
- Spiritualité pascalle. — (Paris): Desclée, De Brouwer (1957). 285 S. (Témoignages. Cahiers de la Pierre-qui-vire. Nouvelle Série. 9.) Brosch. 93,— bfr.
- Wermann, J(oachim): *Die unerschöpfliche Erbarmung. Ein zeitgemäßer Kreuzweg*. Mit Texten von Georg Thurmair. — Buxheim (Iller): Martin-Verl. (1956.) 33 S. (Das christliche Taschenbuch. Reihe: Lebendiges Leben. Bd. 34.) Brosch. 2,95 DM.

## VERSCHIEDENES

- Berger, Walter: *Seele und Wort. Handschriften des heutigen Menschen*. Hrsg. ... unter Mitarb. von Sigisbert Kraft. — Buxheim (Iller): Martin-Verl. (1956.) 74 ungez. Bl. Brosch. 8,55 DM.
- Riedel, Gerhard: *Abseits der Straße. Eine Anthologie jüngster deutschsprachiger Lyrik. Jahrgang 1920—1940*. — Buxheim (Iller): Martin-Verl. (1956.) 140 S. Brosch. 7,95 DM.



ALBERT GELIN

**Die Botschaft des Heils im Alten Testament**

Aus dem Französischen übertragen von Eleonore Beck.

108 Seiten, Leinenband 8,80 DM

Der bekannte französische Alttestamentler entfaltet als Ergebnis einer langjährigen exegetischen Arbeit die Hauptthemen der biblischen Botschaft im Alten Testament: Gott, Bund, Sünde, Gericht und Erlösung. Er verwendet dabei sowohl die Methode der immanenten Auslegung der Heiligen Schrift aus der Schrift, d. h. aus den einzelnen Büchern der Bibel, als auch die religionshistorische Methode der Konfrontierung mit der altorientalischen Welt und ihren Religionen.

Das Alte Testament wird auf diese Weise ein durchlichtetes Ganzes, dessen Einheit nicht so sehr in einer umfassenden Struktur als in der durchgehenden Richtung des dramatischen, heilsdramatischen Vorgangs beruht. Das Werk hat das ganz besondere Anliegen, den Christen im Denken und Fühlen der biblischen Autoren heimisch zu machen und ihn zum Erlebnis der innersten Einheit der Offenbarung zu führen.

CLAUDE TRESMONTANT

**Biblisches Denken  
und hellenische Überlieferung**

Aus dem Französischen übertragen von Fridolin Stier

190 Seiten, Leinenband 10,50 DM

„Der Gegensatz zwischen griechischem und jüdischem Denken, dessen Verkenntnis lange zu schweren Fehlinterpretationen biblischer Texte geführt hat, ist allmählich ein Gemeinplatz geworden. Allein, kaum hat jemand einmal für einen breiteren Kreis von theologisch Interessierten die der Bibel zugrunde liegende Metaphysik darzustellen versucht, wie das der Verfasser in ständiger Konfrontierung der biblischen mit der griechischen, insbesondere neuplatonischen ‚Denkform‘ tut...

Wichtig ist, in welcher bedeutsamer Weise die biblische Theologie durch die Klärung dieser metaphysischen Voraussetzungen gefördert wird... Das Buch wird vielen dazu helfen, das oft verkannte ‚Jüdische im Christentum‘ klarer zu sehen, und das wird ein großer Gewinn sein.“

Prof. Dr. Dr. Robert Grosche, Köln

**PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF** POSTFACH 30 39

ANTON HOSS S.J.

## **Gottverbunden durch das Kirchenjahr**

2., erweiterte Auflage

I. Band

### *Erster Adventssonntag bis Samstag nach Pfingsten*

XV und 1050 – 1065 Seiten

Format: 12x18 cm, Dünndruckpapier, Biegsamer Ganzleinenband

DM 25,80

II. Band

### *Dreifaltigkeitsfest bis Schluß des Kirchenjahres*

XII und 1140 – 1152 Seiten

Format und Ausstattung wie Band I

DM 26,90

#### **Ziel: Die innere Ruhe der Seele in Gott**

Betrachtung soll nicht Wissenschaft sein, sondern die Arbeit des Herzens, das „Gottverbundensein“. Und das hat der Autor wirklich erreicht, Heilige Schrift, Geschichte, Poesie und Aszese sind in gleicher Weise verwendet, um das zu erreichen, was uns Menschen heute fehlt: die innere Ruhe der Seele in Gott. Das Buch ist eine echte Hilfe für die Menschen unserer Zeit.“ (Bibel und Kirche)

**Zu beziehen durch jede gute Buchhandlung**

PAULINUS - VERLAG TRIER

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

66. JAHRGANG  
PÄSTOR BONUS

---

## INHALT

---

### AUFSÄTZE:

- Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas / Hubert  
Junker, Trier . . . . . 193
- Der Priester und die Welt der Engel / Alois Winklhofer, Passau . . 208
- Die Informativprozesse des letzten Kurfürst-Erzbischofs von Trier,  
Clemens Wenzeslaus von Sachsen, für Freising (1763), Regens-  
burg (1763), Augsburg (1765), Trier (1768) und Ellwangen (1770) /  
Heribert Raab, Mainz . . . . . 220

### KLEINERE BEITRÄGE

- Springiersbach 1107—1957 / F. Pauly, Trier . . . . . 241

- BESPRECHUNGEN . . . . . 248

---

1957 - Heft 4

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

*Ein neues Betrachtungsbuch*

## **Gottverbunden durch das Kirchenjahr**

Von Anton HÖB S.J.

2., erweiterte Auflage

### **1. Band: Erster Adventssonntag bis Dreifaltigkeitsfest**

XV + 1060 = 1065 Seiten, Dünndruckpapier, biegsamer Ganzleinenband 25,80 DM

### **2. Band: Dreifaltigkeitsfest bis Schluß des Kirchenjahres**

XII + 1140 = 1152 Seiten, Dünndruckpapier, biegsamer Ganzleinenband 25,90 DM

Nach dem Krieg ist wiederholt dringend der Wunsch nach einem neuen Betrachtungsbuch im Anschluß an die Liturgie und entsprechend dem neuen Stand der Exegese geäußert worden. Mit dem Betrachtungsbuch „Gottverbunden durch das Kirchenjahr“, das jetzt vollständig vorliegt, ist dieser Wunsch erfüllt. Verfasser ist Pater Anton HÖB S.J., der bekannte aszetische Schriftsteller und Vizepostulator. Das Buch bietet Priestern, Ordensleuten und interessierten Laien Gedanken über die Liturgie des Kirchenjahres, die Sonn- und Festtage, die Feste des Herrn, die Feste Mariens und vieler Heiligen, und über das Leben Jesu.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mubner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

**Schriftleiter:** Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Hefen (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

# Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas \*

Von Prof. Hubert Junker, Trier

Es gibt ein Messiasbild bei Isajas, und es hat seine entscheidende Prägung erhalten in der Stunde seines Ursprungs, in der Verkündigung des Immanuel. Mit dieser Auffassung stehe ich zwar keineswegs allein, aber auch nicht in einer allgemein anerkannten Position. Gerade in den letzten Jahren ist eine Reihe von wichtigen Arbeiten über Is. vii erschienen, welche das Verständnis dieses Abschnittes in mancher Hinsicht gefördert haben, aber auch die Verschiedenheit und die Schwierigkeit seiner Deutung zeigen<sup>1</sup>. Wenn ich das viel besprochene Thema erneut hier behandle, so tue ich es aus der Überzeugung, daß man durch genaueres Herausarbeiten der innern geistigen Situation den Zugang zu dieser so umstrittenen Perikope erleichtern kann. Darum möchte ich versuchen, das Immanuelzeichen einmal ganz scharf und genau in seine geistige Ursprungssituation hineinzustellen und es aus seiner Verwurzelung in der religiösen Vorstellung des Propheten verständlich zu machen.

## I

Als Isajas dem König Achaz auf dem Walkerfelde gegenübertrat, bereitete ihm selbst die drohende Belagerung Jerusalems durch die Könige von Nordisrael und Damaskus keine Unruhe. Seine ganze Sorge ging dahin, den König vor dem verhängnisvollen Schritte zurückzuhalten, den er aus unnötiger Angst tun wollte, nämlich sich dem Könige von

---

\* Hiermit bringen wir den Abdruck des Vortrages, den der Verfasser auf dem 2. Internationalen Alttestamenterkongreß in Straßburg (August 1956) gehalten hat (vgl. diese Zeitschr. Jhg. 1956, S. 977), und der in der Zeitschr. „Vetus Testamentum“ Quarterly publ. by the International Organization of Old Test. Scholars, Supplement IV, 1957, pp. 181—196 veröffentlicht wurde. Für die Erlaubnis zum Abdruck in unserer Zeitschrift sei hiermit der Redaktion von „Vetus Testamentum“ aufrichtiger Dank gesagt.

<sup>1</sup> J. Coppens, „La Prophétie d'Emmanuel“ (in „l'Attente du Messie“, Desclée de Brouwer, 1953, pp. 39—50) und „La Prophétie de l'Almah“ (in *Ephemerides Lovanienses* 28 [1952] pp. 648—678). — E. Hammershaimb, „The Immanuel Sign“ (in *Studia Theologica* III [1951], S. 124—142). L. Köhler, „Zum Verständnis von Jes 7“ (in *ZAW* 67 [1955], S. 48—50). — S. Mowinckel, „Immanuelprofetien“ (in seinem Buch *Han som kommer*. København, 1951, S. 78—84). — Jakob Stamm, „Die Immanuelweissagung. Ein Gespräch mit E. Hammershaimb“ (in *Vet. Test.* IV [1954], S. 20—33). — Vgl. ferner die jüngsten Kommentare zu Isajas: P. Auvray/J. Steinmann, *Isaie* (in „La Sainte Bible de Jerusalem“, Paris 1951. — L. Dennefeld, *Les Grands Prophètes* (in „La Sainte Bible“ par L. Pirot et A. Clamer), Paris 1947. — V. Herntrich, *Der Prophet Jesaja* (in „Das A.T. Deutsch“ 17), Göttingen 1950. — J. Steinmann, *Le Prophète Isaie*. Paris 1950. — J. Ziegler, *Isajas* (Echterbibel), Würzburg 1948.



Assyrien als Vasall zu unterstellen, um dadurch seine Hilfe zu gewinnen (vgl. 2 Kg. xvi 7). Um sein zähes Ringen gegen dieses Vorhaben des Königs zu verstehen, muß man seine Motive richtig erfassen. Er handelt hier nicht aus dem allgemeinen religiösen Grundsatz, daß es „besser ist, auf Gott zu vertrauen als auf Menschen“ (Ps. cxviii 7), sondern aus seinem Glauben an eine ganz bestimmte feste Anordnung Gottes, an einen göttlichen Heilsplan für Israel und das Haus David<sup>2</sup>. Dieser wird sichtbar als Hintergrund der göttlichen Verheißung, die der Prophet dem Achaz gibt: „Weil Aram und Ephraim Böses wider dich geplant, indem sie sprachen: ... Wir wollen (in Jerusalem) einen Mann aus Tab'el<sup>3</sup> als König einsetzen, so spricht Jahwe: Das wird nicht gelten, und das wird nicht geschehen!“ (vii 6f.) Dieser Menschenplan wird scheitern, weil er versucht, Gottes Plan umzustoßen. Gott hat nämlich David zum Hirten über sein Volk ausgewählt und seinem Hause für ewig das Königtum über Israel durch eine feierliche Verheißung zugesichert. Es ist heute ziemlich allgemein zugestanden, daß der Glaube an diese Verheißung, wie sie in der Botschaft des Natan (2 Sam. vii) und in den Pss. lxxxix und cxxxii ihren Ausdruck gefunden hat, zur Zeit des Isajas voll entwickelt war. Alle Stellen, an denen der Prophet von David und seinem Königtum spricht, berechtigen uns zu der Annahme, daß er diesen Glauben teilte<sup>4</sup>. Wenn wir dazu nachher in vii 9 noch eine ausdrückliche Anspielung auf diese Verheißung finden, so dürfen wir mit Recht annehmen, daß von ihr aus das Verhalten des Propheten gegenüber Achaz bestimmt war.

Weil also das Königtum des Hauses David durch die göttliche Verheißung gesichert ist, darum ist es in den Augen des Isajas nicht nur überflüssig, sondern sogar gefährlich und verhängnisvoll, die Hilfe des

<sup>2</sup> Vgl. dazu J. Fichtner, „Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja“, in: ZAW 63 (1951), S. 16–33.

<sup>3</sup> W. F. Albright, hat in BASOR 140 (1955), pp. 9–11, auf einen Brief aus der Zeit Tiglatpilesers III hingewiesen, in dem ein Mann als „Ta-ab-i-la-aya“, d. h. aus Tāb'ēl stammend, bezeichnet wird. Nach dem Zusammenhang des Briefes scheint dieses Tāb'ēl im Ost-Jordangebiet, nō. von Ammon und Galaad gelegen zu haben. Dementsprechend deutet Albright das baen-tāb'ēl in Is. vii, 6 als „einen Mann aus dem Gebiet von (Bet-) Tāb'ēl.“

<sup>4</sup> Vgl. Is ix 6; xi 1, 10; xvi 5; xxix 1; xxxvii 35; xxxviii 5. Das ix 6 hinzugefügte „Der Eifer Jahwes der Heerscharen wird dies vollbringen“ deutet an, daß die vorhergehende Verheißung von der ewigen Herrschaft des „Friedensfürsten“ auf dem Throne Davids etwas ist, dessen Durchsetzung ein Hauptanliegen Jahwes ist, also zu seinem „Plan“ gehört (vgl. noch xxxvii 32). Wenn nach xxxvii 35 Jerusalem gerettet wird „um David meines Knechtes willen“, so ist auch hier gedacht an das ewige Königtum, das David und seinen Nachkommen verheißten ist. Die Natanverheißung galt schon dem vorexilischen Verfasser von Ps. lxxxix nicht als eine gewöhnliche prophetische Vorhersage, sondern als ein „Bund“, den Gott mit seinem Knechte David geschlossen hat und dessen Unauflöslichkeit in den stärksten Ausdrücken betont wird, vgl. Ps. lxxxix 4, 29 ff.

Assyrerkönigs zu suchen. Denn der Prophet sieht voraus: Wenn Achaz sich unter die Oberherrschaft des Großkönigs stellt, wird er ihm kultische Zugeständnisse machen müssen, die ihm die reine Gottesverehrung und damit die vollkommene Treue gegen Jahwe unmöglich machen<sup>5</sup>. Dahinter sieht er als Folge das göttliche Gericht mit dem Untergang von Land und Volk, wie er ihm bereits in seiner Berufungsvision als drohendes Verhängnis gezeigt worden war. Nun scheint die Entscheidung, ob das Unheil kommt, in die Hand des Achaz gelegt. Als Nachfolger Davids ist er der Erbe seiner Verheißung und der von Gott bestellte Hirte, der das Volk auf den Weg des Heils führen kann und soll<sup>6</sup>. Könnte er sich jetzt dazu aufschwingen, im Glauben an die Verheißung sein und seines Volkes Schicksal ganz auf Gott zu stellen, so könnte vielleicht das drohende Verhängnis noch abgewehrt werden. Der König hat also hier nicht eine gewöhnliche politische, sondern eine grundlegende heilsgeschichtliche Entscheidung zu treffen<sup>7</sup>. Die Folgeschwere dieser Wahl durchzittert die Worte, mit denen der Prophet seine Zusicherung, daß von Aram und Ephraim nichts zu fürchten sei, einleitet: „Hüte dich und halte Ruhe!“ Nicht eine bloß innerliche Ruhe im Gottvertrauen ist gemeint. Das „Hüte dich!“ weist auf etwas ganz Bestimmtes hin, das Achaz zu tun versucht ist, nämlich sich lieber an die greifbare Macht des Assyrerkönigs zu halten als an die Verheißung. Noch deutlicher läßt Isaias die Schicksalsschwere der Entscheidung durchblicken in der drohenden Warnung, mit der er

<sup>5</sup> Vgl. dazu sein tatsächliches späteres Verhalten in 2 Kg. xvi 10—18.

<sup>6</sup> Der König als der von Gott bestellte Hirte seines Volkes, von dessen Tun das Schicksal des Landes abhängt, ist eine Vorstellung, die Israel mit dem Vorderen Alten Orient gemeinsam hat. Sie hat aber dort vom Jahweglauben her eine besondere Ausprägung empfangen, von der S. Mowinckel sagt: „Das Charakteristische in Israels Königsideal kann in die zwei Punkte zusammengefaßt werden: Der König ist ganz Jahwe untergeordnet und in allen Stücken von ihm und seiner Bundestreue abhängig. Des Königs eigentliche Aufgabe ist es, das Werkzeug für Jahwes Recht und für Bundestreue unter den Menschen zu sein.“ Die Bedeutung des jeweiligen Herrschers in der israelitischen Denkweise umschreibt er so: „Er war das Pfand für eine glückliche Zukunft. Jahwe hat sich diesen Menschen auserwählt als Werkzeug für die Verwirklichung seiner Weltpläne. Hierbei ist nicht bloß Rede von einem „Hofstil“, sondern von einem wirklichen Glauben“ („*Han som kommer*“, S. 68).

<sup>7</sup> Sehr scharf hat M. Noth in anderem Zusammenhang die Einmaligkeit und die entscheidende Bedeutung dieser Stunde für die Heilsgeschichte umrissen: „Die geschichtliche Situation des Jahres 733 v. Chr., in der nach Jes 7 dem König Ahas jenes „Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ gesagt wurde, und jenes „Zeichen“ als Hilfe für seinen Glauben angeboten wurde, ist in der Geschichte Israels nicht wiedergekehrt... Damals ist eine einmalige und endgültige Entscheidung gefallen. Ob und wie die Geschichte — und d. h. die Heilsgeschichte Gottes — einen andern Weg genommen hätte, wenn Ahas damals ‚geglaubt hätte‘, ist eine müßige Frage.“ M. Noth, „Die Vergegenwärtigung des A. T. in der Verkündigung.“ *Evpl. Theologie* 12 (1952/53), S. 15 f.

schließt: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!“ Was hier der rätselhaft kurze Ausdruck *lo' te' amenu* bedeute, suchen die Erklärer aus analogen Stellen wie Is. xxviii 16 („wer glaubt, braucht nicht zu weichen“) deutlich zu machen. Aber auch hier spricht der Prophet keineswegs in einer allgemeinen abstrakten Sentenz über die Heilsbedeutung des Glaubens, sondern sein Wort hat eine ganz bestimmte und scharf auf die Situation zugespitzte Beziehung<sup>8</sup>. Schon formell zeigt die pluralische Anrede gegenüber der singularischen im Vorgehenden, daß der Prophet hier in Achaz nicht nur seine Person, sondern das Haus David anspricht<sup>9</sup>. Das Wort ist, was in der Erklärung meistens übersehen worden ist, eine klare Anspielung auf eine Kernstelle der Natanverheißung 2 Sam vii 16: *w<sup>e</sup>nœ-man bet<sup>e</sup>ka umamlakt<sup>e</sup>ka 'ad-'olam* „dein Haus und dein Königtum wird feststehen bis in Ewigkeit“. <sup>10</sup> Wenn man dies beachtet, so erklärt sich das kurz zusammenfassende *lo' te' amenu* als eindringlich warnender Appell an Achaz, daß er und sein Haus die Erfüllung dieser Verheißung, den ewigen Bestand ihres Königtums nur dann erwarten können, wenn sie der Verheißung glauben und aus diesem Glauben handeln.

Als Achaz stumm bleibt, sucht der Prophet ihn zur richtigen Entscheidung zu zwingen<sup>11</sup>. Aus der prophetischen Gewißheit, daß in dieser Stunde heilsgeschichtlicher Entscheidung Gott mit seiner Allmacht hinter ihm steht, wenn er dem König zur rechten Entscheidung helfen will, bietet er diesem ein Bestätigungszeichen für die göttliche Verheißung an:

<sup>8</sup> Die Formulierung Fichtners „Die Existenz des bedrohten Juda und seines Königs aber wird allein auf den Glauben gegründet“ i. c., ZAW 1951, S. 22, ist richtig, darf aber nicht von einem abstrakten allgemeinen Glauben verstanden werden, sondern von dem ganz bestimmten Glauben an die Verheißung Gottes für das Haus David.

<sup>9</sup> Aus vii 13 geht deutlich hervor, daß die pluralische Anrede sich an das „Haus David“ wendet.

<sup>10</sup> Nachträglich hat mich H. Kollege E. Würthwein auf seinen mir leider entgangenen Beitrag „Jes 7, 1—9. Ein Beitrag zu dem Thema: Prophet und Politik“ in der Karl-Heim-Festschrift *Theologie als Glaubenswagnis*, Furche-Verlag, Hamburg, 1954, S. 47—63, aufmerksam gemacht, wo S. 61 die Beziehung von Is vii 9 zu 2 Sam vii 16 schon festgestellt ist. Vgl. dieselbe Feststellung auch bei W. Vischer, *Die Immanuelbotschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes* („Theol. Studien“, Heft 45, Zollikon-Zürich 1955, S. 18).

<sup>11</sup> Es ist nicht richtig, vii 10 ff. zeitlich von dem vorhergehenden Stück zu trennen. Die drohende Warnung am Schluß von vii 9 zeigt deutlich die Spannung zwischen der Forderung des Propheten und dem Unglauben des Königs, und es ist sowohl der Situation wie der ganzen Geisteshaltung des Propheten entsprechend, daß er auf eine sofortige Entscheidung des Zwiespalts drängt. Die einleitende Formel in vii 10: „Und Jahwe sprach noch einmal zu Achaz“ ist notwendig, um nach dem ersten abgeschlossenen Gotteswort (vii 7—9) hervorzuheben, daß die folgende Verkündigung nicht des Propheten eigene Reaktion auf das Verhalten des Achaz war, sondern ein klares unzweideutiges Wort Jahwes selbst.

„Wähle dir ein Zeichen“ ...! Von Achaz berichtet das Königsbuch, daß er „seinen Sohn durchs Feuer gehen ließ“ (2 Kg. xvi 3). Der Mann, der solches tat, war kein aufgeklärter religiöser Skeptiker, sondern hatte im Gegenteil einen sehr massiven Glauben an überirdische Mächte. Wenn er das Zeichen nicht annimmt, so steht dahinter kein Zweifel, ob der Prophet es wirken könne. Er ist vielmehr fest überzeugt, daß das Zeichen geschähe, wenn er ein solches wählte. Gerade davor aber schreckt er zurück. Denn, nähme er hier in der Öffentlichkeit, — wo ihn der Prophet mit Absicht gestellt hat, — das angebotene Zeichen an, so wäre er damit auch öffentlich vor dem Volke gebunden, nun weiter im Sinne des prophetischen Angebots zu handeln, d. h. auf die Hilfe des Assyrikerkönigs zu verzichten und allein auf Gottes Verheißung zu vertrauen. Dafür ist er innerlich zu zwiespältig. Wenn er sich neben der Hilfe des Großkönigs auch noch den Schutz Jahwes erkaufen könnte, wäre er wahrscheinlich bereit, dafür einen hohen Preis zu zahlen. Aber ihm fehlt der echte Glaube, der Gott als die höchste Macht und die allerrealste Wirklichkeit nimmt und daraus die Kraft schöpft, alles auf Gott allein zu stellen.

Um sich dem ungestümen Drängen des Propheten endgültig zu entziehen, kleidet er seine Ablehnung in die Formel: „Ich will nicht fordern und Jahwe nicht versuchen!“ Er verwendet damit die feststehende Redeweise einer Frömmigkeit<sup>12</sup>, die es für unrecht hält, von Gott wie von einem unzuverlässigen Partner ein Zeichen als äußere Bürgschaft für seine Zusicherung zu fordern. Der Prophet durchschaut die Maske des frommen Wortes und sieht dahinter den hartnäckigen Entschluß des Königs, nach seinem eigenen Sinn zu handeln. Damit sieht er all sein Bemühen — ja Gottes Bemühen — um Achaz gescheitert. Dieser hat mit seinem sich so hartnäckig sträubenden Unglauben „nicht nur Menschen, sondern Gott ermüdet“. Diese eigentümliche Ausdrucksweise besagt in der Sprache des Propheten, daß Achaz für Gott „eine Last geworden ist, die er müde ist, länger zu tragen“ (vgl. i 14). Gott wird also sich nicht mehr weiter vergeblich um ihn bemühen, sondern ihn den Weg des selbstgewählten Unheils gehen lassen.

---

<sup>12</sup> „Gott versuchen“ heißt einen Erweis seiner Macht fordern. Dies wird Ex. xvii 2, 7; Num. xiv 22; Dt. vi 16; Ps lxxviii 18, 41, 56; cvi 14 den Israeliten als Sünde angerechnet, weil sie nicht in wirklichem Glauben an Jahwes Macht wunderbare Hilfe forderten, sondern vielmehr aus ungläubigem Kleinmut und aus mangelndem Vertrauen auf die Hilfe dessen, der schon so oft geholfen hatte, in trotziger Auflehnung fragten: Wo bleibt Jahwe mit seiner helfenden Macht? Vgl. Ps. lxxviii 11—22. Die Antwort des Achaz setzt die an den genannten Stellen geprägte Vorstellung und Formulierungen wie Dt. vi 16 und Ps. xcv 9 voraus.



Damit ist die endgültige Entscheidung gefallen<sup>13</sup>. Achaz hat sich als Werkzeug des göttlichen Heilsplans hartnäckig versagt, und Gott hat ihn verworfen. Diese Erkenntnis war mehr als bloß eine persönliche Enttäuschung für den Propheten, sie war eine Zerreißprobe seines eigenen Glaubens. Denn nun war ihm mit untrüglicher Sicherheit klar geworden, daß Achaz durch seine Verstocktheit die Verwirklichung des göttlichen Heilsplans in dieser Stunde verhindert und statt dessen unabwendbares Unheil für Volk und Königshaus gewählt hatte. Zwar war für den Gottesglauben des Propheten der Gedanke unerträglich, daß Gottes Heilsplan durch Menschen für immer zunichte gemacht sein sollte, aber er sah von Menschen her keine Möglichkeit mehr zu seiner Verwirklichung. In dieser Ausweglosigkeit gibt nun Gott dem suchenden Glauben des Propheten neuen festen Halt in dem Zeichen, das er nun selbst statt des angebotenen setzt. Dieses Zeichen des Immanuel trägt die Merkmale seiner besonderen Geburtsstunde an sich. Es ist das „Zeichen für eine von Jahwe geplante Wendung“<sup>14</sup>, d. h. Gott tut in diesem Zeichen kund, wie seine Vorsehung durch Gericht und Untergang hindurch, die nun über Volk und Königshaus kommen müssen, dennoch seinen Heilsplan und seine Verheißung aufrecht hält und sicher zur Erfüllung bringt. Darum hat es naturgemäß ein doppeltes Gesicht. Für Achaz, den Störer des göttlichen Heilsplans, ist der Immanuel, der ihm als Retter der Verheißung gegenübergestellt wird, kein Zeichen des Heils mehr, sondern der Verwerfung und des kommenden Gerichtes. Heilsbedeutung kann dieses Zeichen nur haben für jene, die nicht mit Achaz den Weg des Unglaubens gehen, sondern mit dem Propheten selbst „auf Jahwe harren, der jetzt sein Antlitz verbirgt vor dem Hause Jakobs“ (viii 17). Für sie ist der Immanuel gegeben als ein Zeichen, das zwar auch für sie das Gericht nicht aufhebt, aber ihrem Glauben den sicheren Halt gibt, um sich in der kommenden Heimsuchung zu behaupten. Mit seiner Verkündigung ist ihnen die göttliche Bürgschaft gegeben, daß Gott an Stelle des gegenwärtigen versagenden Trägers der davidischen Segensverheißung einen

<sup>13</sup> Von der Erkenntnis, daß diese Entscheidung den Bruch zwischen Achaz und Jahwe, der durch den Propheten zu ihm spricht, bedeutet, hängt das richtige Verständnis des folgenden Immanuelzeichens ab. Mit Recht sagt Jakob Stamm, daß der Inhalt des V. 13, „wenn man ihn ohne absichtsvolle Abschwächung würdigt, nur als Drohung verstanden werden kann“. *L.c.*, *Vet. Test.* IV, S. 31. Es ist eine Verwischung der klar und scharf gezeichneten Konturen der Darstellung, wenn S. Mowinckel die VV. 13 f. so interpretiert: „Aber Jesaja gibt (trotz der ablehnenden Antwort des Königs) noch nicht die Hoffnung auf, den Achaz auf den rechten Weg zu bringen; in seiner Langmut will Jahwe selbst ihm ein Zeichen geben; so braucht er nicht einmal eins zu wählen; wenn er nur wagt, es anzunehmen und sich Gott zu überlassen!“ (*Han som kommer*, S. 79). Ähnlich Hammershaimb.

<sup>14</sup> So Fichtner, *l.c.*, ZAW 63, S. 31.



andern bestellt hat, der sich als der wahre Heilsvermittler erweisen und die Verheißung erfüllen wird.

In diesem Gegensatz des Immanuel zu Achaz haben wir den Grundzug im Heilandsbild des Isajas. Er kommt schon im Namen zum Ausdruck. Über dessen Bedeutung im Zusammenhang der Darstellung kann man kaum in Zweifel sein, wenn man beachtet, daß dieser Name programmatisch verkündet, was Achaz tun sollte, aber zu tun sich weigert. Denn der Name ist gedacht als Bekenntnis oder Wahlspruch<sup>15</sup> seines Trägers und besagt daher: Der Immanuel wird nicht wie Achaz sein Heil bei dem König von Assyrien suchen, sondern sein Vertrauen ausschließlich auf Gott setzen. Diesem Vertrauen wird dann Gottes Hilfe antworten, und so kann der Immanuel das Heil, das Achaz für sich und das gegenwärtige Volk verscherzt hat, retten für eine zukünftige Zeit.

Wenn man die Doppeldeutigkeit des Immanuelzeichens beachtet, so liegt in den Aussagen, die in VV. 15-18 über ihn gemacht werden, kein Widerspruch. Er wird Heil und Gericht bringen. Ersteres wird in geheimnisvoller Redeweise angedeutet: „Dickmilch und Honig wird er essen, auf daß er verstehe das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen.“ Diese Speise hat eine doppelte Bedeutung. Sie ist sicher zunächst gemeint als eine köstliche Gabe der Fülle und Fruchtbarkeit. Sie erinnert an „das Land, das von Milch und Honig fließt“. Beide Formeln sind wohl Varianten einer Beschreibung paradiesischer Fülle. Andererseits erscheinen Dickmilch und Honig hier als die einfachen Gaben des zur Weidetrift gewordenen Ackerbodens, also im Gegensatz zu den Erzeugnissen des Kulturlandes<sup>16</sup>. Damit wird angedeutet: Nach dem Untergang der gegen-

<sup>15</sup> Bei theophoren Namen ist die Deutung auf ein religiöses Bekenntnis des Trägers die gewöhnlichste und nächstliegende. M. Noth stellt die nicht-biblischen Namen *'mdjh* und *'mnjh* mit Immanuel zusammen unter die besondere Gruppe der „Vertrauensnamen“ und sagt über die Bedeutung: „Wie letzterer auch zu deuten sein mag, in den beiden ersten liegt ohne Zweifel das sichere Vertrauen des Frommen ausgesprochen, der sich und sein Volk in der Hand der Gottheit und von ihr geleitet und beschirmt weiß, und von hier aus ist dann auch für Immanuel von vornherein dieselbe Bedeutung zu vermuten.“ (Personennamen, S. 160). Diese nächstliegende Bedeutung paßt vorzüglich, nicht nur um den Träger als Gegenbild des Achaz zu kennzeichnen, sondern auch als idealen israelitischen König, wie das Lob des Ezechias in K 2 xviii 5 zeigt. Die pluralische Aussageform des Namens („mit uns“ läßt ihn als Haupt einer Gemeinschaft erscheinen).

<sup>16</sup> Schon vii 15-16 läßt „Dickmilch und Honig“ als Gaben der „verlassenen *'adāmāh*“ erkennen, und diese Deutung wird ausdrücklich bestätigt durch vii 21-22. Dieser Abschnitt ist zwar eine nachträgliche, aber vom Propheten selbst stammende Erweiterung. Aber auch, wer sie dem Jüngerkreis des Isajas zuschreibt, wird darin eine zutreffende Interpretation der Auffassung des Propheten sehen müssen. — Für *l'ebā'ēr* in vi 13 wird die Bedeutung „zum Abweiden“ durch den Zusammenhang nahegelegt und durch Ex. xxii 4 (Wiedergabe in G!) gesichert.

wärtigen Verhältnisse kommt eine neue Zeit, in der die unberührte jungfräuliche Erde wie in paradiesischer Zeit den Übriggebliebenen ihre einfachen aber köstlichen Gaben in reichster Fülle darbietet, und in diesen neuen von Entartung noch unberührten Verhältnissen wird der Immanuel heranwachsen und „lernen, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen“. Man schöpft sicher den vollen Sinn dieser Worte nicht aus, wenn man darin nur die Umschreibung einer Zeitangabe sieht. Dagegen spricht schon die auffallende, nur hier gebrauchte Ausdrucksweise<sup>17</sup>, die sicher mit Nachdruck hervorheben will, daß der Immanuel wirklich das Böse verwerfen und das Gute erwählen wird. Auch darin wird er als Gegenbild des Achaz gezeichnet, der in der gegenwärtigen Entscheidung das Gegenteil getan und dadurch das Unheil für sich und sein Volk gewählt hat.

Aber neben dem Gegensatz zu Achaz steht hinter der Ausdrucksweise noch eine andere Vorstellung. Die Speise des jungen Immanuel, die ganz neuen Lebensverhältnisse, unter denen er mit dem geretteten Rest aufwächst, sind, wie schon gesagt, wahrscheinlich Paradiesesmotive. Dann muß natürlich auch die Bewährung des Immanuel in diesem Zusammenhang gesehen werden als Parallele zu der Bewährungsprobe, auf die der erste Mensch im Paradiese gestellt war. Und wir dürfen den ganzen Vorstellungskomplex dann dahin deuten: Nach dem Gericht beginnt in dem verwüsteten, aber auch durch das Gericht gereinigten und erneuerten Lande mit einer neuen Menschheit, dem „geretteten Rest“, ein neues Heilshandeln Gottes, dessen Signatur bestimmt sein wird durch den Immanuel. Er wird, anders als Achaz und als Adam im Paradiese, sich in entscheidender Probe bewähren und dadurch dem neuen Gottesvolk das Heil sichern.

Weil also der Immanuel als Heilszeichen nur auf dem dunklen Hintergrund des Gerichtes erscheint, wendet sich nun die Aussage der Ausmalung des Unheils zu, das Achaz heraufbeschworen hat. Der Prophet schildert es, indem er dem König wie in einem Zukunftsspiegel das Ergebnis seiner so klug gemeinten aber verhängnisvollen Entscheidung zeigt. Achaz will den König von Assyrien zum Einfall in das Land seiner Bedränger auffordern, um von ihrem Druck frei zu werden. Er wird dies erreichen, aber er hat keinen Grund, darüber zu triumphieren. Denn im gleichen Zuge kommt das Unheil, das seine Gegner trifft, auch über ihn selbst und sein Land. Es scheint beabsichtigte ironische Darstellung zu sein, wenn der Prophet die Katastrophe Israels und Arams mit dem Gericht über Juda und sein Königshaus ohne Dazwischenfügen eines *Waw* copulativum, also gleichsam in einem Atem verkündet: „Bevor der Knabe versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird das

<sup>17</sup> Dt. i 39 wird *jāda' tob wāra'* gebraucht, um den Vernunftgebrauch zu bezeichnen. Vgl. auch Jon iv 11 *jāda' bēn jāmin l'semōl*.

Land, vor dessen beiden Königen dir graut, verwüstet daliegen, wird Jahwe über dich, dein Volk und dein Vaterhaus Tage kommen lassen, wie sie nicht mehr gekommen sind, seit Ephraim sich von Juda lossagte<sup>18</sup>.“ Damit ist klar gesagt: Achaz und das gegenwärtige Volk von Juda hat nur das Gericht zu erwarten, und Heilszeichen ist der Immanuel nur für den „Rest“, der aus diesem Gericht gerettet wird, und der hier in dem prophetischen Symbol des Schearjaschub erscheint, den der Prophet an der Hand hält.

### III

Nachdem die direkten Aussagen des Propheten über den Immanuel gedeutet sind, bleibt nun die schwierige Aufgabe, dessen geheimnisvolles Erscheinungsbild verständlich zu machen. Am dichtesten tritt uns sein Geheimnis entgegen in der Ankündigung seiner Geburt aus der *'almah*. Man hat geglaubt, in den Texten aus Ugarit einen Schlüssel zu diesem Geheimnis gefunden zu haben. König Keret hat Weib und Söhne verloren. Sein göttlicher Vater El fordert ihn im Traume auf, um die Enkeltochter des Königs Pabil von Udum zu werben. Bei der Hochzeit segnet er Keret mit den Worten:

„Das Weib, das du nimmst, o Keret,  
die *galmat*, die du an deinen Hof bringst,  
wird dir sieben Söhne gebären.“<sup>19</sup>

Eine ähnliche Verkündigungsformel findet sich in dem mythologischen Text von der Hochzeit des Mondgottes Jarih mit der Göttin Nikkal, von der gesagt wird:

„Siehe, die *galmat* wird einen Sohn gebären.“<sup>20</sup>

Die Formel, sagt man, stamme aus dem Mythos, wo mit ihr die Geburt des glückbringenden Götterkindes angekündigt werde, und sei in den Hofstil übernommen, um das glückliche Ereignis der Geburt eines Thron-

<sup>18</sup> Die Qumranrolle des B. Isajas mit ihrer Lesart: *wejābī* in V. 17 sowie G mit *ἀλλὰ ἐπεί* bieten nicht den ursprünglichen Text, sondern eine Bearbeitung, die jene stilistische Nuance nicht verstand. Hammershaimbs und Mowinckels Deutung von V. 17 als Heilsverheißung für Achaz („so herrliche Tage, wie sie nicht mehr waren, seit“... *Han som kommer*, S. 84) ist unwahrscheinlich, denn die Anknüpfung gerade an Israels größte nationale Katastrophe legt das Gegenteil nahe. Zudem zeigt der Zusammenhang in V. 16-17, daß der Inhalt von V. 17 noch mit in die Zeit vor der Bewährung des Immanuel, also vor den Anbruch des Heils, in die Zeit der Not gehört.

<sup>19</sup> Vgl. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, Roma 1947, II, Text 128, Col II 21-23. Zur Übersetzung vgl. C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Roma 1949, p. 75 und J. Gray, *The KRT-Text in the Literature of Ras Shamra*, Leiden, Brill 1955, S. 15. Das ugaritische Wort *galmat(u)* entspricht etymologisch dem hebräischen *'almāh*.

<sup>20</sup> C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, II, Text 77, 7.

erben anzusagen. Da in Is vii 14 die gleiche Ankündigungsformel vorliege, müsse sie auch dort im gleichen Sinne verstanden werden als Botschaft von der glückbedeutenden Geburt eines Sohnes. Nach dem Zusammenhang könne damit nur ein Sohn des Achaz gemeint sein. Dem König werde gegenüber der Drohung seiner Gegner, die davidische Dynastie zu stürzen, die Versicherung gegeben, daß Gott diesen Plan zunichte machen werde. Das Unterpand dafür sei die Verheißung der Geburt eines Thronerben, der den Weiterbestand des Hauses David sichere<sup>21</sup>.

Bei genauer Prüfung der Texte zeigt sich aber, daß von hier aus gerade das nicht erklärt wird, worauf es ankommt, daß nämlich der Prophet die Gemahlin des Achaz kurzer Hand als *ha'almah* habe bezeichnen können. Denn, wenn im Keretepos die Braut, um die Keret wirbt, auch noch an ihrem Hochzeitstage *galmatu* genannt wird, so ist dies aus der Bedeutung des Wortes ohne weiteres verständlich und nicht auffallend, und wir haben darin keinen genügenden Anhaltspunkt dafür, daß dieses Wort als feststehender terminus für die königliche Gemahlin auch in anderem Zusammenhang gebraucht worden wäre. Bei dieser Sachlage behalten also alle Bedenken, die gegen Achaz als Vater des Immanuel sprechen, ihr volles Gewicht, und man muß J. Stamm zustimmen, der nach eingehender Auseinandersetzung mit E. Hammershaimb diese Annahme als „eine der unwahrscheinlichsten, weil am meisten mit Schwierigkeiten belasteten Antworten“<sup>22</sup> nennt.

Aber auch die Annahme, der Immanuel sei ein Sohn des Propheten selbst, hat keine größere Wahrscheinlichkeit. J. Coppens hat mit Recht darauf hingewiesen, daß zwischen ihm und den Söhnen des Isajas ein tiefgreifender Unterschied besteht. Während die Rolle dieser letztern sich darauf beschränkt, Träger prophetisch bedeutungsvoller Namen zu sein, hat der Immanuel als Person eine zentrale Stellung in Jahwes Heilsplan, wie viii 8, 10 deutlich zeigen<sup>23</sup>. Und ferner spricht gegen Isajas als Vater das gleiche entscheidende Argument, das auch gegen Achaz spricht, daß nämlich der Immanuel so unverkennbar deutlich als Gegenbild dieses Königs gezeichnet ist.

Es hat dann keinen Zweck, weiter nach dem Vater zu fragen, sondern man muß annehmen, daß ein solcher mit Absicht nicht genannt wird. Wenn dazu noch die Mutter als *'almah*, d. h. als herangewachsenen Mädchen, das noch keinem Manne als Ehefrau angehört, bezeichnet wird, so weist diese Darstellungsweise eindeutig darauf hin, daß der Prophet sich hier mit Absicht geheimnisvoll über den Ursprung des Immanuel aus-

<sup>21</sup> So Mowinckel, *Han som kommer*, S. 83 f.

<sup>22</sup> l.c. VT. S. 33.

<sup>23</sup> l.c., „l'Attente du Messie“, p. 43 s. und 47 ss.



drückt<sup>24</sup>. Dies hängt zusammen mit dem *Neuheitscharakter*, welcher der Immanuelprophetie eignet. Diese ist nicht die einfache Weiterentwicklung einer schon vorhandenen Vorstellung, sondern stellt einen Bruch in einer solchen dar, nämlich in der auf der Natanverheißung beruhenden Vorstellung von dem jeweiligen davidischen Herrscher als Heilsvermittler für sein Volk. Diese Verheißung war dem David und seinem Samen gegeben worden. Aber Achaz hatte durch seinen Unglauben diesen Samen Davids und seine gegenwärtige Königsherrschaft dem Untergang überantwortet. Soll die Verheißung bestehen bleiben, so muß Gott durch eine wunderbare Neuschöpfung einen andern Träger, einen neuen *zæra' dawid* erwecken, an dem sie in Erfüllung gehen kann.

Wenn wir diese Idee einer Neuschöpfung des dem Gericht verfallenen Hauses David als den geheimnisvollen Sinn des Zeichens der *'almah* und des Immanuel annehmen, so fügt sich diese Vorstellung gut zusammen mit den Paradiesesmotiven, die wir schon festgestellt haben, nämlich mit der Vorstellung von der im Gericht zu paradiesischer Ursprünglichkeit erneuerten *'adamah*, auf der der Immanuel mit dem geretteten Rest heranwächst und seine Bewährungsprobe als wahrer Heilsvermittler besteht.

Auch noch in einen andern für Isajas bedeutungsvollen Vorstellungskomplex fügt sich das so verstandene Zeichen harmonisch ein. Schon in seiner Berufungsvision hatte der Prophet gehört, daß seine Predigt einen seltsamen Erfolg haben wird: Verstockung statt Bekehrung, Gericht und Untergang für Volk und Land statt Heil. Auf diesem düstern Hintergrund war, ganz ähnlich wie in der Offenbarung vom Immanuel, nur ein dünner Lichtschimmer durchgebrochen in dem Schlußwort: „Wenn nur noch ein Zehntel im Lande übrig ist, so wird es wieder zum Weideland werden; wie bei der Eiche und der Terebinthe, wo beim Fällen ein Setzling stehen bleibt: ein heiliger Samen ist sein Setzling<sup>25</sup>.“ An Stelle des im Gericht dahingeraffteten Volkes, das der Prophet an anderer Stelle als *zæra'm're'im*,

<sup>24</sup> Jakob Stamm spricht unzutreffend von einem Gegensatz zwischen einer Auslegung, die alle Einzelheiten des Textes einer scharfen philologischen Analyse unterzieht, und einer andern, die „um des besonderen und geheimnisvollen Charakters des Orakels willen auf eine solche verzichten zu müssen glaubt“ (l.c., Vet. Test. IV, S. 33). Denn die scharfe philologische Analyse ergibt ja eben keine wirklich gesicherte Bestimmung des terminus *'almāh*, sondern zeigt, daß sich der Prophet damit nicht allgemein verständlich, sondern bewußt geheimnisvoll ausdrücken wollte.

<sup>25</sup> MT ist festzuhalten. Auf Grund der Varianten der Qumrānrolle will Fl. Hvidberg übersetzen: „Like the terebinth and the oak, that lie flung down (mušlækæt) upon the masseba in the bama (bmh). The holy seed is its (the bama's) maseba.“ Vgl. „The Masseba and the Holy Seed“ in der Mowinkel-Festschrift (*Interpretationes...*) S. 98. Abgesehen von sprachlichen Bedenken scheint mir diese Übersetzung, besonders das letzte Sätzchen, in ihrem Sinn nicht ganz klar zu sein und schlecht in den Zusammenhang zu



als Same von Übeltätern, bezeichnet (i 4), wird aus neuem heiligem Samen ein Volk erwachsen, dem Gott seine Huld wieder zuwendet und das Heil schenkt. Damals ist Isajas die Erkenntnis aufgegangen, die er später formuliert: „Sion wird durch Gericht erlöst werden“ (i 27). In seinem vergeblichen Ringen mit dem verstockten Unglauben des Achaz hat sie eine erweiternde Bestätigung dahin erfahren: Auch das Haus David, auf dessen königliches Hirtenamt Gott das Heil seines Volkes gestellt und dem er ewige Herrschaft verheißen hatte, wird dem gleichen Gericht verfallen wie das Volk. Nicht in seiner gegenwärtigen politischen Gestalt wird es die Erfüllung der Verheißung erlangen. Auch hier muß Gott einen Neuanfang, einen *zæra'-qodes* für die entartete *bet-dawid*, setzen, in dem die Verheißung sich erfüllen kann.

Diese Deutung des Sohnes der *'almah* als neuer *zæra'-qodes* des Hauses David fügt sich dann wieder aufs beste zusammen mit Is. xi 1 und erfährt eine indirekte Bestätigung, wenn dort der Herrscher der paradiesischen Heilszeit als „neues Reis aus dem Wurzelstock des Isaj“ verkündet wird. Denn dieses neue Reis aus dem Wurzelstock des Isaj ist sicher eine parallele Vorstellung zu dem Setzling in vi 13, der als neuer „heiliger Same“ für das Gottesvolk bezeichnet wird. Darum darf man analog auch den „Wurzelstock des Isaj“ als *zæra'-qodes* eines neuen Königtums für das Haus David betrachten.

Eine ausdrückliche Bestätigung für diese Deutung finden wir bei dem jüngern prophetischen Zeitgenossen des Isajas, bei Micha v 1 f. A. Alt hat jüngst in der Festschrift für Mowinckel diese Stelle behandelt<sup>26</sup>. Er betrachtet Mich v 1, 3a, 4a, 5b als echtes Gut des Propheten, der darin verkünde, was er nach dem von ihm als sicher erwarteten Untergang Jerusalems und des dort regierenden Königshauses erhoffe. Dann werde Jahwe aus Bethlehem einen neuen Herrscher hervorgehen lassen, der die gerechte Ordnung im Lande verwirklichen werde. Anschließend sagt Alt: „Das ist dann zwar keine gradlinige Fortsetzung der bisherigen Herrscherreihe aus dem Hause Davids; es scheint vielmehr vorausgesetzt zu sein,

---

passen. Die Variante *bmh*, auf die Hvidberg seine Deutung hauptsächlich stützt, ist nicht ursprüngliche Lesart, sondern stammt wahrscheinlich aus einer Handschrift, in der die Lesart *bm* durch darübergeschriebenes *h* korrigiert war (*bmh*). Die Variante *bh* ist durch G bezeugt. — Hvidberg hat darin Recht, daß hebr. *massaebæt* nicht direkte Bezeichnung für den Wurzelstock des abgehauenen Baumes sei, der Is. xi 1 *gæza'* genannt wird. Seiner Grundbedeutung nach bezeichnet *massaebæt* „etwas Aufgerichtetes“, den Steinpfeiler, die Massebe, aber auch „etwas Eingepflanztes, einen neugepflanzten Baum oder „Setzling“, wie aram. *massabetā* und syr. *nesab* = „pflanzen“ zeigen. *massaebæt* entspricht also genau genommen nicht dem *gæza'* in xi 1, sondern dem *hōtaer* oder dem *næsær*, der daraus hervorwächst.

<sup>26</sup> A. Alt, Micha 2, 1-5. *ἩΣΑΝΑΔΑΣΜΟΣ* in Juda,“ in Mowinckel-festschrift, S. 13-23.

daß dieses längst ganz mit Jerusalem verwachsene Königsgeschlecht in der Katastrophe der Stadt mit zugrundegeht. Aber dadurch, daß Jahwe den neuen Herrscher mit Bedacht gerade aus Bethlehem, dem Wohnsitz der Vorfahren Davids, und demnach doch wohl aus deren Nachkommenschaft holt, bleibt diesem, wie ebenfalls stark betont wird, der wurzelhafte Zusammenhang mit dem Ursprung des Königtums im Reiche Juda, also auch die Legitimität seines Eintritts in die Herrschaftsfolge, gewahrt<sup>27</sup>. Hier haben wir nicht nur die Vorstellung von einem Neuanfang des Königtums nach dem Untergang der gegenwärtigen Dynastie, sondern das Erscheinen des neuen Heilskönigs wird auch ausdrücklich in Verbindung gebracht mit einer geheimnisvollen Geburt. Die seiner Ankunft vorhergehende Bedrängnis wird dauern, „bis eine Gebärende gebiert“ (Mich. v 2). Daß dies ein klarer Hinweis auf Is. vii 14 sei, wird so vielerseits zugestanden, daß es hier keines Beweises bedarf<sup>28</sup>. Den Vers als späteren Zusatz zu betrachten, liegt in der Textüberlieferung kein Anhaltspunkt vor. Er fügt sich in den Zusammenhang gut ein, und der auffallende einmalige Inhalt, dessen spätere Einfügung niemand plausibel erklären kann, spricht entschieden für seine Ursprünglichkeit. Darum dürfen wir ihn mit der Mehrzahl der Exegeten als ein echtes Wort des Micha und als einen zeitgenössischen Kommentar zu Is. vii betrachten.

Dieser Kommentar bestätigt nicht nur die Grundzüge der Deutung, die im Vorhergehenden von Is. vii gegeben wurde, sondern auch das Geheimnis, das die Geburt des kommenden Heilskönigs umgibt. Es ist also kein Ausweichen vor einer exegetischen Schwierigkeit, sondern angemessenes Verständnis des gegebenen Textes, wenn man für das Motiv von der 'almah und ihrem Sohn nicht um jeden Preis eine Erklärung fordert, sondern es als eine vorläufig noch unauflösbare Chiffre in der Botschaft des Propheten stehen läßt. Freilich wird es irgendwo in einer älteren Vorstellungswelt einen Anknüpfungspunkt haben. R. Kittel hat

<sup>27</sup> I.c., S. 15.

<sup>28</sup> Vgl. E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch* 2-3, Leipzig 1929, I, S. 336: „Selbstverständlich meint er (Micha) damit die 'almah und das Wunderkind, von denen Jesajas gesprochen hatte“. — Fr. Nötscher, *Zwölfprophetenbuch* (Echterbibel) Würzburg 1948, S. 100: „die Gebärende ist die Mutter des Emmanuel Jes 7, 14“. — A. Weiser, *Die Propheten Hosea... Micha* 1956 („Das A. T. Deutsch“), S. 273: „Der Gedanke... der Geburt des Kindes hat in Jes 7, 14 ff. seine Parallele und vielleicht sein Vorbild.“ — Auch Th. H. Robinson, *Die Zwölf Kleinen Propheten* („Hdbch z.A.T.“) Tübingen 1938, S. 143 erkennt Mich. v 1-3 als einheitliches Stück an, schreibt es freilich einem nach-exilischen Verfasser zu, von dem er sagt: „Er ist dabei von der Jes 7, 14; 11, 1-10 (selbst exilisch oder noch später) und sonst zum Ausdruck kommenden Tradition abhängig“. S. Mowinckel betrachtet Mich. v 2 als echtes Wort des Propheten und meint: „Es ist nicht unmöglich, wie es behauptet worden ist, daß die Prophetie in Mich 5, 1-3 direkt auf einer messianischen Deutung von Jes 7 aufbaut“ (*Han som kommer*, S. 128).

es in Verbindung gebracht mit einem Mythos, der in griechischen Mysterientexten verkündigt werde und auch in der bekannten 4. Ekloge Virgils Ausdruck gefunden habe, nämlich mit der Erwartung des heilbringenden Kindes einer Göttin, die als *κορη* bezeichnet wird<sup>29</sup>. Neuerdings glaubt man, ihn schon in dem vorher erwähnten ugaritischen Text von dem Kind der Göttin Nikkal feststellen zu können, also lange vor der Zeit des Isajas. Dieser habe daher den Mythos als Aussageform für seine Botschaft vom heilbringenden Immanuel verwenden können. Hinter dem Kind der *κορη* und dem Sohn der *'almah* steht nach Kittel eine gemeinsame Vorstellung, die er dahin formuliert: „Dies Kind zur Welt zu bringen... ist nur ein Mutterschoß würdig, der bisher noch der einer unberührten Jungfrau war<sup>30</sup>.“ Vorausgesetzt, daß der von Kittel angenommene Mythos tatsächlich in dieser Form vorhanden war — die sehr fragmentarischen Texte scheinen mir darüber nur ein unsicheres Urteil zu gestatten —, so könnte man eine ideenmäßige Beziehung zu der Immanuelverheißung wirklich in Erwägung ziehen. Aber bei der Einstellung des Isajas zu der Welt des Heidentums (vgl. ii 6-8) ist nicht mit einer bewußten Entlehnung aus einem heidnischen Mythos zu rechnen. Zudem zeigt die enge Verknüpfung des Sohnes der *'almah* mit der israelitischen Form der Paradiesvorstellung, daß der Prophet nicht an eine fremde, sondern an die heimische Vorstellungswelt anknüpft. Die Beziehung zu dem Mythos kann dann nur sehr weitläufig sein. Man könnte vielleicht annehmen, daß sowohl in dem Götterkind der *κορη* wie in dem Sohn der *'almah* eines der sogenannten Urbilder Ausdruck gefunden hat, wie sie seit Urzeiten in dem Unterbewußtsein der Menschheit schlummern und in dichterischen Formen Gestalt suchen.

Zum Schluß ein kurzes Wort über die *Zeitperspektive* der Weissagung. Eine solche ist eigentlich noch gar nicht vorhanden. Das ist auch nicht weiter verwunderlich, denn das einzige Anliegen der Weissagung ist, daß der Immanuel kommt, und daß durch sein Kommen trotz des Gerichtes die Verheißung ihre Erfüllung finden wird. Die Frage, *wann* dies geschehen soll, ist zunächst noch von keiner Bedeutung und steht außerhalb der Betrachtung. Nur indirekt und in rein schematischem Aufriß zeichnet sich die Aufeinanderfolge der Ereignisse ab. Zuerst wird das Gericht an „beiden Häusern Israel“ kommen, in dem Volk und Königtum in ihrer gegenwärtigen Gestalt ihr Ende finden werden. Danach folgt der Immanuel als das göttliche Zeichen des neuen Heils für den geretteten Rest. Das Gericht sah der Prophet bereits in drohender Nähe. Wie der Abschnitt viii 5—15 zeigt, erwartet er in unmittelbarem Anschluß an den Untergang von Damaskus und Nordisrael durch die

<sup>29</sup> R. Kittel, „Die hellenistische Mysterienreligion und das A.T.“ in ZDMG, NF. 3 (1924), S. 88—101 und in BWANT, NF. H. 7, Stuttgart. 1924.

<sup>30</sup> l.c., ZDMG, NF. 3, S. 94.

Assyrer auch die Katastrophe für Juda und sein Königshaus. Daraus ergab sich, daß er auch das Kommen des Immanuel im Zusammenhang mit diesem Gericht erwartete<sup>31</sup>. Für eine verständige offenbarungsgläubige Betrachtung bedeutet dies kein theologisches Problem. Die Offenbarung zeigt den Ausgangspunkt und das Ziel des göttlichen Heilsplans, läßt aber nicht schon im voraus alle Einzelabschnitte und Stationen des geschichtlichen Weges zu diesem Ziele deutlich erkennen. So hat auch Isajas hier nur das Ziel gesehen, dem Gottes Heilsplan zustrebte, aber nicht die Zwischenräume, die ihn und seine Zeitgenossen noch von diesem Ziele trennten. Er sah nicht den Zwischenraum zwischen dem Untergang des nordisraelitischen und des judäischen Reiches, und ebensowenig sah er schon die lange Wartezeit vom Untergang des politischen Königstums der davidischen Dynastie bis zur Ankunft dessen, von dem der Engel verkündete: „Gott, der Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird als König herrschen über das Haus Jakobs in alle Ewigkeit“ (Luk. i 33 f.).

---

<sup>31</sup> J. Coppens bemerkt mit Recht, wenn man sich nicht begnüge mit der Auskunft von der sog. „perspective prophétique qui mêle les horizons et les cadres historiques...“, il ne reste qu'à dire que le prophète a vraiment partagé cette conviction“ (daß nämlich das Erscheinen des Messias nahe bevorstehe). l.c. in „l'Attente du Messie“, p. 49.

# Der Priester und die Welt der Engel

Von Prof. Alois Winkelhofer, Passau

Manche christliche Wahrheiten sind in besonderer Weise der Gefahr ausgesetzt, verwässert oder zeitweilig vergessen zu werden. Nicht, daß sie in Lehrbüchern der Dogmatik nicht mehr ihren Platz und Rang hätten, aber in der Verkündigung treten sie zurück, oder sie werden im allgemeinen religiösen Bewußtsein verharmlost und verkitscht. Ergebnisse eines solchen Prozesses sind der „dumme Teufel“ und die „putzigen Engel“. Es liegt in der eigentümlichen Zueinanderordnung aller Glaubenswirklichkeiten, daß man keine verzeichnen kann, ohne den ganzen Kosmos der übernatürlichen Wirklichkeit in ein schiefes Licht zu bringen. So ist es sicher nützlich, ja einmal notwendig, daß wir unser Bild von den Engeln, den guten und bösen, wieder kontrollieren und notfalls korrigieren. Sie sollen für uns wieder in jene Dimensionen des Mysteriums zurücktreten, um derentwillen es sich gelohnt hat, daß uns über sie überhaupt eine Offenbarung gegeben wurde. Zugleich mögen wir damit bemüht sein, in uns die rechte Voraussetzung zu erneuern, um recht von ihnen künden zu können.

Seit der Herr, von dem Erzengel Gabriel verkündet, von ihnen gekündet hat und die Apostel an fast unzähligen Stellen von ihnen sprachen, gehören sie zum Stoff und Thema jeder christlichen Glaubensverkündigung. An vielen, ja „unzähligen“ Stellen — um vom AT ganz zu schweigen — ist im Neuen Testament von ihnen die Rede. Wenn wir bloß im Generalregister der Bibliothek der Kirchenväter (erschieden bei Kösel) nachsehen, sehen wir die vielen Seiten, die dem Stichwort Engel, Teufel, Dämonen gewidmet sind. Die Offenbarungsquellen, Schrift und Tradition, reden also in einer großen Gewichtigkeit und wahren Fülle von ihnen, den guten und den bösen, so daß wir es verstehen, daß die Enzyklika *Humani Generis* ihre Existenz gegen die *Nouvelle Théologie* eigens verteidigt hat. Sie sind Wirklichkeiten, nicht bloß Gleichnisse göttlichen Vorsehungswirkens in der Welt und Schatten des Fingers göttlicher Allmacht.

Wir fragen also, was wir als Priester mit ihnen zu tun haben, entwerfen dann in Grundzügen eine Angelologie, wie wir sie für unsere Zwecke brauchen, und fragen schließlich wieder, was die Engel mit uns Priestern zu tun haben.

## I.

### *Priester und Engel*

Unser ganzes priesterliches Tun in all seinen Formen, ja unser priesterliches Sein ist ohne Engel nicht denkbar. Auf vielfältige und sehr eindrucksvolle Weise sogar haben wir mit ihnen zu tun. Überflüssig, darauf zu verweisen, daß wir schon beim Theologiestudium mit ihnen ziemlich



eingehend befaßt wurden. Die Angelologie gehörte zum theologisch-dogmatischen Rüstzeug, das für notwendig erachtet und uns mitgegeben wurde. Als wir die niedere Weihe des Exorzistates empfangen, die wir vielleicht allzusehr als Rudiment einer inzwischen längst überholten Entwicklung im innerkirchlichen Raum oder als durch den Presbyterat gegenstandslos Gewordenes empfinden, ist uns die Gewalt geworden, die bösen Geister auszutreiben und abzuwehren, eine Gewalt, die uns verblieben ist und die nicht einen Augenblick nur symbolisch gemeint sein wollte. Wir betätigen sie nicht bloß in der Form des feierlichen Exorzismus; bei jeder Weihe nahezu betätigen wir sie, bei der Wasserweihe, bei der Kräuterweihe am 15. August, beim Wettersegen, bei der Glockenweihe. Erinnern wir uns besonders der eindringlichen Exorzismen bei der Spendung des Sakramentes der Taufe! In den leoninischen Schlußgebeten zur heiligen Messe wenden wir sie an. Wir können alle diese apotropäischen Gebete, die uns die Liturgie so oft zu verrichten auferlegt, nicht als Floskeln eines heute überwundenen hypertrophischen Teufelsglaubens betrachten. Sie sind vielmehr Teil unserer wahrhaften und großen Gewalt, die Welt zu heilen und zu heiligen, und wir haben diese Gewalt als Priester. Ihre Größe geht uns erst auf, wenn wir sie an der majestätischen Furchtbarkeit des bösen Geistes selber messen.

Wie wir dann Subdiakone wurden und das Brevier zu beten begannen, ist uns wieder ein Wächteramt gegen die bösen Geister aufgegeben worden. In der Complet beten wir seitdem: *Procul recedant somnia, et noctium phantasmata, hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora*. Wir beten das nicht für uns privat, allein, sondern an Stelle des ganzen uns anvertrauten christlichen Volkes.

Noch tiefer und schöner haben wir es als Priester mit den guten Engeln zu tun, wenn wir wissen, daß unser liturgisches Beten in allen Formen nicht leere Rhetorik ist. Im Schlußgebet der Complet *Visita, quaesumus Domine, habitationem istam...*, das wir als kirchliches Abendgebet für unsere ganze Gemeinde, die vielleicht kein Abendgebet betet, beten sollen, stellen wir die *angeli sancti* nicht bloß vor unsere, sondern vor jede Haustür in der Pfarrei und in jede Wohnung hinein, zur Abwehr der *omnes insidiae inimici*, auf daß sie uns *in pace custodiunt*. Da wird schon sichtbar, was für eine bedeutende Funktion wir als Priester haben: die bösen Engel abzuwehren, denen wir Menschen mit unserer spezifischen menschlichen Konstitution nicht gewachsen sind.

Ferner übergeben wir unsere Sterbenden und Toten den heiligen Engeln: *Sancte angele Dei, mihi custos assiste* — beten wir am Sterbebett dem Verscheidenden vor, und alle neun Chöre der seligen Geister rufen wir zu Hilfe. *Egredienti itaque animae tuae de corpore splendidus Angelorum coetus occurrat!* Wie eindringlich will durch uns die Kirche beten: *Subvenite, Sancti Dei, occurrite, Angeli Domini, suscipientes animam*

eius... *In Paradisum deducant te Angeli*... Die kirchlichen Sterbegebete sind voller Anrufungen der heiligen Engel. Denken wir daran, daß die allzeit hörenden heiligen Engel, die ganz Gehorsam sind, herbeieilen, wenn Christus sie durch uns ruft. Es ist nie umsonst, wenn wir sie rufen, und mit keinem Sterbenden sind wir allein. In uns und durch uns betet geheimnisvoll Christus, ruft der Geist Christi die Engel herbei. Können sie das überhören?

Weiterhin ist auf die Liturgie schlechthin, auf das neutestamentliche Opfer zu verweisen. Was haben wir da mit den Engeln zu tun? Beim Stufengebet bekennen wir ihnen unsere Schuld, insbesondere dem heiligen Erzengel Michael. Eben diesem empfehlen wir im Offertorium der Totenmesse die Abgeschiedenen. In der Präfation rufen wir die heiligen Engel, in unseren Hoch- und Lobgesang einzustimmen. Bringt nicht ein Engel unser Opfer *ad sublime altare tuum, in conspectu divinae Majestatis tuae*? Erik Peterson hat uns die große Erkenntnis der Väter, ausgedrückt in den alten Liturgien, grundgelegt in der Heiligen Schrift selber, wieder ins Gedächtnis gerufen, daß die Engel unsere Liturgie auf ihre Weise assistierend mitvollziehen<sup>1</sup>. Immer, wenn wir liturgisch handeln, beim hohen liturgischen Opfer, bei der Spendung der Sakramente, sind die heiligen Engel an unserer Seite, verleihen unserem Beten durch ihr Mitbeten ein besonderes Gewicht nach oben, bereiten die Seelen derer, die ein Sakrament empfangen, und bereiten auch die sakramentale Materie selber, Öl, Wasser und Brot, damit sie Gefäße der Gnade seien. Wenn wir festhalten, daß unser ganzes priesterliches Sein vorwiegend durch den Vollzug der heiligen Liturgie bestimmt, ja erfüllt ist, dann ist auch klar, wie nahe wir als Priester den heiligen Engeln sind.

Schon jetzt können wir zusammenfassend fragen: Was tun wir Priester eigentlich, wenn wir in der Macht Christi, *vice Christi gerentes*, die Welt aus der Gewalt des bösen Feindes erlösen, als Priester, also, wobei nicht die heiligen Engel mitwirkten? Immer sind sie uns *praesentes* und *assistantes*. Nur für unsere Predigtstätigkeit haben wir keine eigentliche Bezeugung einer besonderen angelischen Assistenz. Aber es darf doch bedacht werden, daß wir vor der Predigt den Heiligen Geist um seinen Beistand anrufen, und daß dieser sicherlich auch die reinen erhabenen Geister Gottes zu Hilfe schickt, die, wie wir gleich sehen werden, besonders Diener des Heiligen Geistes sind, weil sie in besonderer Beziehung zu ihm stehen, wie wir Menschen in besonderer Beziehung zum Sohne stehen. So ist in der Tat unser Priestertum ohne die Engel nicht denkbar; überall haben wir mit ihnen zu tun (auch mit den bösen Engeln); überall begleiten und unterstützen die heiligen Engel unser Handeln und Wirken.

---

<sup>1</sup> Von den Engeln in: Theolog. Traktate im Kösel-Verlag zu München, 1951. Auch H. Schell spricht von dieser liturgischen Assistenz der Engel (Kathol. Dogmatik II 1890, S. 252 f.).

## II.

### Wesen der Engel

Was sind die guten und bösen Engel eigentlich? Es ist hier eine kleine Angelologie fällig, damit wir den ganzen Ernst der engelischen Gegenwart in unserem Leben realisieren. „Wer Engel sehen will, muß das Tier entdecken.“ Pascal will damit wohl sagen, daß der Engel das scharfe Gegenbild des Tieres ist. Er ist reiner Geist, rein geistige Substanz und also ohne jede Zusammensetzung und von metaphysischer Einfachheit. Er ist geballtes Sein. Was er tut und ist, tut er mit seinem ganzen Wesen. Von seinem Wollen und Handeln ist in ihm gar nichts ausgeschlossen. Was er auch tut und denkt, in ihm ist keine davon nicht berührte Reserve mehr im Hintergrund.

Als geistige Substanz ist er eine personale Natur. Er stellt sich erkennend allem gegenüber, was er nicht selber ist, und ist mit Willensmächtigkeit ausgestattet. Frei verfügt er über sich selber, gibt sich und enthält sich vor, wie er will, und dann ist kein Punkt in ihm, der hierbei im letzten nicht zustimmte. Das ist vor allem bei seiner großen und einen Prüfung am Anfang seines Seins in Erscheinung getreten. Wir können uns diese rein geistigen substantialen Wesen nicht furchtbar, majestätisch und gewaltig genug denken, ob sie gut oder böse sind. Eine unerhörte Größe und Wucht ist ihnen wie allem ganz Reinen eigen. Von Natur aus stehen sie über dem Menschen. Die Namen, die ihnen die Heilige Schrift gibt, treffen auf keinen Menschen zu: Die Flammenden (Apk 4, 5; Dan 7, 9), die Nahen bei Gott (vgl. H. Schell, Kath. Dogmatik II, S. 191), Sterne (Apk 1, 16; 6, 13). Von einem Engel sagt Gott sogar: *Est nomen meum in illo* (Ex 23, 21). Gewaltig ist ein Engelsportrait aus der Heiligen Schrift: „Er war in eine Wolke gehüllt. Über seinem Haupt stand ein Regenbogen. Sein Antlitz strahlte wie die Sonne und seine Füße glichen Feuersäulen. Seinen rechten Fuß setzte er auf das Meer, den linken auf das Land und auf seinen Ruf ließen die sieben Donner ihre Stimme erschallen“ (Apk 10, 1).

Vor allem ist ihre Erkenntniskraft unvorstellbar groß. Wie nirgends gibt es aber auch bei ihnen kein händeloses Erkennen, kein Erkennen ohne Handeln. Wer erkennt, besitzt immer auch einen Schlüssel, mittels dessen er zu dem Erkannten einen Zugang gewinnt, um es zu beeinflussen. Das gilt für uns Menschen; das gilt erst recht für Gott, in dem Erkennen und Tun eins sind. Auch die Engel, die zum Ganzen der Schöpfung gehören und es bis auf den Grund erkennend durchschauen, haben eine ungeheuerere, eben ihrer Erkenntnis entsprechende Macht über die ganze Schöpfung, größer und machtvoller als der Mensch, der das Antlitz der Erde verändert, Kontinente in Bewegung bringt und überall dem Erkennen die oft tragische Dienstbarmachung der Kräfte der Natur folgen läßt. Da mag uns klar werden, gegen wen uns Gewalt gegeben ist,

wenn wir sogar den Obersten der Engel beschwören: *Imperet tibi Deus!* Es mag uns aber auch bewußt werden, was für mächtige Helfer wir in den guten Engeln haben und was sie unserem Beten, wenn sie es sozusagen in sich als ein kostbares, rein geistiges Gefäß aufnehmen, für ein Gewicht vor Gott verleihen, selber erfüllt von der Herrlichkeit Gottes. So sind sie in allem das Gegenteil des dumpf existierenden Tieres, viel stärker als der Mensch, nirgends Getriebene, sondern, im Guten und Bösen, gewaltig wollende Wesen, außerhalb der materiellen Schöpfung, aber nicht ohne Einfluß auf sie. Da ist keine Möglichkeit für uns, sie zu verniedlichen und zu verharmlosen.

Wie man sich den Engelsturz auch erklärt, mit gutem Grund kann man annehmen, daß die Engel in dem Augenblick, da sie zu sich selber erwachten und in einem einzigen geistigen Blick die Fülle ihres Seins und der ganzen Schöpfung und sich als dazugehörigen Teil erfaßten, auch eine in die innerste Tiefe ihres Wesens reichende Verfügung über sich selber vollzogen. Viele Engel haben damals, von ihrer Herrlichkeit und ihrer herrscherlichen Stellung im Kosmos, eben aus dem Nichts auftauchend, berauscht, und von der Hybris Luzifers mitgerissen, über sich selber souverän und gegen Gott verfügt, um ihre Herrschaft über die Schöpfung unabhängig von Gott auszuüben. Eine machtvolle Herrschaft, wenn Satan 2 Kor 4, 4 „Gott dieser Welt“ und bei Johannes „Fürst dieser Welt“ (12, 31) genannt wird. Was die guten Engel im Dienste Gottes an Herrschaft über die Schöpfung haben sollten, wollten die gefallenen ohne Gott.

Inwieweit das ein genauer und daher folgenschwerer Abfall von ihrem eigenen Wesen war, zeigt ein Hinweis darauf, daß die Engel im besonderen Abbilder des Heiligen Geistes sind\*, der, wie wir wissen, in Gott in keiner Weise Ursprungsprinzip und ganz nur Beziehung auf den Vater und Sohn hin ist. So sollen und sollten die Engel, ohne je Ursprung anderer Engel zu sein, ihrem inneren Wesen nach völlig auf Gott Hinschauende, ihn Widerstrahlende, ihm ganz unmittelbar Dienende sein. Eben das wollten die abtrünnigen Engel nicht. Ihr Dienst an der Schöpfung sollte nichts als Behütung und Herausentfaltung göttlichen Glanzes und göttlicher Abbildlichkeit in ihr sein. Die getreuen Engel, Mächte, Herrschaften und Throne, Cherubim und Seraphim und Gewalten hielten daran fest und blieben groß als Knechte Gottes, die gefallenen aber wurden „Götter dieser Welt“ und wüten bei der Totalität jeder angelischen Entscheidung naturnotwendig mit der ganzen Kraft und Wucht ihres Wesens gegen sich selber, wo sie gegen Gott und den Heiligen Geist wüten. Mit ihrer übernatürlichen Sendung und Ausstattung haben

\* Dieser Gedanke wird in meinem demnächst im Buch- und Kunstverlag Ettal erscheinenden Buch „Die Welt der Engel“ genauer dargelegt und begründet.

sie nicht auch die Größe und Macht verloren, die ihnen von Natur zugehört. Sie sind immer noch gewaltige Wesen und jetzt gewalttätig. So kann ihr Unterfangen gar nicht anders als machtvoll bezeichnet werden, die Schöpfung Gottes als solche zu verwüsten, zu entsiegeln und sie so als Fürsten in die Hand zu bekommen, daß sie nur mehr Kraftfeld ihrer eigenen bösen Macht ist. Sagt nicht von ihrer Macht auch Paulus etwas, wenn er mahnt: „Ihr seid einst gewandelt nach dem Zeitgeist dieser Welt, unter dem Einfluß des Herrschers der Mächte in der Luft, in der Geisterwelt, die noch jetzt in den Kindern des Ungehorsams wirksam ist“ (Eph 2, 2)? Auch ihnen kommt also noch der Name „Mächte“, „Gewalten“, „Herrschaften“ zu. Gott gegenüber sind sie, wie auch wir Menschen, trotz ihrer Größe Nichtse. Aber Gott nimmt sie in ihrer relativen Macht, die er ihnen im Ganzen der Schöpfung und ihr gegenüber gegeben hat, ernst. So erst können sie sich zur Rolle des Gegenspielers gegen den Herrn erheben und ihn sozusagen in die Schranken fordern. Nur so vermochte die Geschichte die Züge einer unheimlichen und ungeheueren Auseinandersetzung zwischen Gott und Satan anzunehmen. Es ist überflüssig, dabei zu betonen, daß Gott sich auf diesem Schlachtfeld nicht anzustrengen braucht, um zu obsiegen; er bietet gegen Satan nicht seine Kraft auf, sondern ruft die in der Schöpfung, zumal der vernunftbegabten, selber niedergelegten und aufbewahrten Kräfte gnadenhaft auf, so daß dieser Kampf immer ein Kampf der Geschöpfe Gottes, nicht Gottes selber, gegen die Dämonen ist. So trat denn auch Gottes Sohn selber als wahrer Mensch in die Welt herein, um nach geheimnisvollen in sie gelegten Gesetzen aus der Mitte der Schöpfung heraus als Teil derselben gegen Satan anzutreten und die Welt aus der Gewalt der Finsternis zu erlösen. Es ist kein Teil der Schöpfung, der nicht auf diese Weise erlöst werden mußte.

Wir wissen nicht, inwieweit die Dämonen die Natur, z. B. die Tierwelt, verdorben, in Fehlentwicklungen hineingeführt haben, so daß auch sie nach „Erlösung seufzt“, sich nach der „Herrlichkeit der Kinder Gottes sehnt“ (Rom 8, 18 ff.). Aber die Kirche weiß, daß Tiere, Elemente, Brücken, Maschinen, Schlafgemächer dem Zugriff der bösen Geister offenstehen und segnet sie daher schützend. Die Heilige Schrift, besonders die Offenbarung des heiligen Johannes, erzählt von der Verderbnis der Elemente, des Wassers, der Luft, des Windes, die durch die Engel bewirkt wurde. Aber mehr noch ist die Menschenwelt das Feld dämonischer Machtentfaltung. In ihr vor allem versuchen sie den „Geist auszulöschen“ (1 Thess 5, 19). Überall an den Weichenstellen der Geschichte glimmen sie düster und drohend auf. Das erste Menschenpaar haben sie verführt und bemächtigen sich fortan der Menschen, die nicht wachsam genug sind und der Verkehrtheit ihres Willens folgen. Ihr Kampf gilt besonders der Kirche, dem vom Heiligen Geist durchseelten Leib des menschgewordenen Herrn. Sie durch die Auslöschung des Geistes in ihr zum Fall zu bringen,



ist ihr großes geschichtliches Ziel, seit sie sich überhaupt in der Heilsgeschichte abzuzeichnen beginnt. Sie als die große Geistträgerin und Geistvermittlerin ist das Ärgernis schlechthin jener, die als Abbilder des Heiligen Geistes durch ihre Sünde ihr tiefstes Wesen versehrt und verleugnet haben. Diese neue gottgeheilte Schöpfung, die die Kirche ist, wollen sie vernichten, weil sie es ist, die die Geschichte für Gott heiligt. Auf ihren Untergang zielt Satans ganze Strategie und Taktik. So trachtet er in raffinierter Psychologie jene als seine Werkzeuge zu gewinnen — in der Form der Umsessenheit und Besessenheit —, die ihm dafür besonders günstige Voraussetzungen zu haben scheinen: Begabte Naturen, von labiler Art, mit großer demagogischer Macht; denn, sucht Gott immer den einzelnen, so sucht der Dämon die Masse und jene, die Massen zu bewegen verstehen. In der Masse ist der Mensch seiner Freiheit beraubt, allen Psychosen und Hysterien zugänglich, die je Geschichte machten. Aber auch an jene geht Satan heran, die er als für seine Ideen besonders gefährlich erkennt, wie er auch an Christus selber heranging. So tritt er zu den großen Betern und Büßern wie z. B. Johannes Vianney, zu den großen Priestern. In Hinblick auf das große Ziel, das er verfolgt: Zerstörung der neuen Schöpfung Gottes, des Leibes Christi, ist er wählerisch in seinen Mitteln. Denken wir daran, daß er auch in uns und in unseren Pfarreien, den Zellen des Reiches Gottes, seine Objekte sieht, *circuit, quaerens, quem devoret* (1 Petr 5, 8). Er ist der große Streuner, der zwar nicht überall ist wie Gott, aber doch an jedem Ort plötzlich auftauchen kann. Wo Massen beisammen sind, da weiß er, daß da ein Hebel ist, um die Geschichte zu bewegen. Es ist etwas Unheimliches um die Bewegbarkeit der Massen, dieses anonymen, gesichtslosen und entpersönlichten Haufens Menschen. Wir wissen, wie sehr schon die ganze Entwicklung mit den Möglichkeiten der Massenbeeinflussung dem Zeitalter der Massen und damit der Endzeit entgegenreißt. Die großen Ernten Satans beginnen erst. Die Zeiten haben sich geändert. Noch J. Döllinger meinte: „Etwas geradezu Udenkbares ist eine Weltmacht, die gleichzeitig in allen Erdteilen, auf allen Inseln alle Kirchen schließen läßt.“ Der Zeiger der Weltenuhr ist inzwischen vorgerückt. Was sich abzeichnet, ist nun ein „planetarer Despotismus atheistischer Prägung“ (J. Pieper, Über das Ende der Zeit). Wir leben *vergente mundi vespere*, und der Antichrist wird uns immer vorstellbarer und deutlicher: „Eine entartete politische Macht, ein Weltstaat unmenschlicher Erscheinung“ (H. Schlier, Die Zeit der Kirche). Es ist also eine politische Persönlichkeit, der der Apparat eines Weltstaates zur Durchsetzung ihres atheistischen Programms zur Verfügung steht, und ist es als Statthalter Satans auf Erden. Das allein schon zwingt den Priester, den politischen Vorgängen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Wir stehen schon im Geisterkampf der Endzeit. Obwohl Satan durch Christus schon „auf Frist gesetzt“ ist, geht seine Taktik und

Strategie erst ihrem Höhepunkt entgegen. Die Apokalypse läßt darüber keinen Zweifel. Die Verführung der Welt wird ihren Höhepunkt erst erreichen. Ohne Satan verstehen wir die Geschichte seit alters nicht. Ohne ihn verstehen wir auch die Menschwerdung und Erlösung, die ganze Heilsökonomie und die Kirche, ja unsere priesterliche Berufung nicht. Überall ist dabei dem Wirken der bösen Geister und ihrer ungeheueren Macht Rechnung getragen. Vieles darin ist auf ihre Bekämpfung angelegt.

In dieser Situation nun, die für uns Menschen eine persönliche und zugleich geschichtliche ist, üben die guten Engel ihr Schutz- und Geleitamt aus; es richtet sich in einem nicht geringen Maße gegen das Wirken der bösen Engel. Sie üben es als Gottes Knechte zuerst, um über die Herrlichkeit Gottes in der Welt zu wachen. So sind es die Interessen des Reiches Gottes, die sie wahrnehmen, und besonders ist es der mystische Leib Christi, dem gegenüber sie ein Amt haben; denn er ist das Kraftfeld des Heiligen Geistes. Als Abbilder des Heiligen Geistes sind sie mit ihrem ganzen Wollen und Handeln darauf gerichtet, alle und jeden Auserwählten mit dem Geist des Sohnes zu erfüllen und ihn in ihm zu bewahren. Wenn sie zum Dienst all derer ausgesandt sind, die das Heil erben sollen (Hebr 1, 14), so ist das immer Dienst, der im letzten der „neuen Schöpfung“ gilt. So wachen sie über einen jeden, daß er sowohl „Christus anziehe“ und zur Herrlichkeit Christi heranreife als auch seinen Beitrag zur Sinnvollendung der Geschichte leiste, dieses geheimnisvollen und unheimlichen Wettlaufs zwischen den bösen Mächten und der Gottesmacht in der Weltzeit. Das müssen wir in unseren Schutzengelpredigten beachten. Was die guten Engel wirken, steht immer unter den gewaltigen Perspektiven des Gottesreiches und der Geschichte. Die Heilige Schrift kennt jene gouvernementenhafte und idyllisch-subjektive Tätigkeit der Schutzengel nicht, die in den Vorstellungen vieler Christen herumspukt. In der Tat ist es so, daß überall an den Weichenstellen der Geschichte der gute Engel steht und sich so als der Wächter über den Zeiten und ihren Abläufen offenbart. Er stand an der Pforte des Paradieses beim ersten Nachtanbruch der Menschheitsgeschichte (Gen 3, 24); bei der Berufung Abrahams war er zugegen (Gen 18, 2 f.). Bei der Geburt des Täuflers (Luk 1, 10) und in der Stunde von Nazareth (Luk 1, 25) hatten Engel das Wort. Wieder waren Engel da, als es galt, die Kirche aus der judaistischen Enge in die Weite ihres Universalismus hinüberzuführen (Apg 10, 3). Die Beispiele ließen sich eindrucksvoll vermehren. Die wenigen Schriftstellen aber, die wir über einen persönlichen Schutzdienst der Engel haben, lassen erkennen, daß auch dieser unter heilsgeschichtlichen Aspekten steht, wie in Wirklichkeit jeder Mensch eine ins Ganze der Menschheitsgeschichte greifende Funktion besitzt. Überall aber sind sie die Gehilfen der großen Versöhnung und wirken sie auch als die machtvollen Gegenspieler Satans, der mit seinem Anhang verhindern will, daß Gottes Herrlichkeit und der

Purpur des Erlösungsblutes Christi schließlich über aller Schöpfung aufblühe. Als Knechte Gottes bei der Vollendung der Welt und als Hüter des Heiligen Geistes in ihr sind sie ununterbrochen am Werk.

### III.

#### *Engel und Priester*

Wenn wir es also mit den Engeln zu tun haben, den guten und bösen, so stehen wir damit mitten in der furchtbaren und ungeheueren Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Teufel; wir nehmen daran teil, indem wir die guten Engel in Christi, des Hauptes, Namen herbeirufen und dadurch legitimieren, einzugreifen, und die bösen bannen und abwehren. Damit gewinnt unser ganzes Wirken die großen und weiten Dimensionen nicht nur der Heilsgeschichte, sondern des Gottesabenteuers der Schöpfung überhaupt. Nun mag aber mit wenig Worten klar werden, was nicht nur wir mit den Engeln, sondern auch was die Engel mit uns zu tun haben, die guten und bösen. Wie sie in der Mitte unseres priesterlichen Wirkens stehen, so stehen wir als Priester in der Mitte ihres Planens und Wollens.

Wir sind als Priester, *vice Christi gerentes*, bevorzugte und lebenswichtige Organe und Glieder seines Leibes und des Reiches Gottes auf Erden. Als solche sind wir Schlüsselfiguren der Heilsgeschichte und Träger des Geistes. So suchen uns die bösen Geister, ja Satan, deren Fürst, selbst zu treffen. In uns schlagen sie eine ganze Pfarrei und mehr. In uns treffen sie Christi Leib. Nie sind wir vor ihren Nachstellungen sicher; immer müssen wir damit rechnen. Sie gehen in unserer Pfarrei um, verderben unser Werk und suchen uns die Grundlagen unseres Wirkens zu entziehen. *Circuit quaerens, quem devoret*. Die Kirche schickt uns nicht mit einem schlaffördernden Gruseln zu Bett, wenn sie uns dies Wort aus dem ersten Petrusbrief (5, 8) beten läßt. In uns wollen sie den „Geist auslösen“. Da wo wir am verletzlichsten sind, greifen sie an. An jenen Träumen in uns setzen sie an, die wir nicht überwunden haben, an jenen Triebsschichten, in die der Griff unserer Selbstformung nicht gegangen ist. In den *actus primo primi* — da ist das Feld, wo wir am wehrlosesten sind; da sind wir am wenigsten Persönlichkeit; da ist der Grenzstreifen zur Masse, hinüber zum Kollektiv. In dem, was unserer Kontrolle nicht zugänglich ist, da wirken sie.

Tröstlicher ist es, zu wissen, daß auch die heiligen Engel, unsere und unserer Seelsorgbefohlenen Schutzengel mit uns rechnen. Auch sie haben mit uns zu tun. Wir sind für sie die auserwählten Werkzeuge, um Gottes Herrlichkeit in der Welt zu bewahren und seine Herrschaft aufzurichten. Wir sind ihre „Mitknechte“, *σύνδουλοι* (Apg 19, 10; 22, 9); durch uns suchen sie den ihnen aufgetragenen Anteil an der Heimholung der Welt aus der Macht der Finsternis ins Licht zu verwirklichen, wie wir den unseren

mit ihrer Hilfe zu leisten unternehmen; die Kirche leitet uns ja ununterbrochen dazu an, die heiligen Engel anzurufen. Sie stehen also in ständiger Wirkgemeinschaft mit uns gerade da, wo wir das Werk der Versöhnung, der Vermittlung des Geistes des Sohnes vollziehen, in dem alles erneuert wird. Wir wundern uns nun nicht mehr, zu hören, daß sie besonders beim heiligen Opfer, dem erhabenen Gottesdienst des Neuen Bundes, und in der Liturgie in all ihren Formen assistieren. Ihr Platz ist überall da, wo der Heilige Geist am Werk ist. Wo das eigentliche Leben der Kirche und ihr Heilshandeln geschieht, wirken sie auf geheimnisvolle Weise mit.

Da sie aber so mit uns rechnen, nehmen sie auch auf uns Einfluß, insoweit sie es können; Personwesen wirken auf Personwesen immer unter Berücksichtigung der Freiheit, und ihr Wirken hat eben in der Freiheit seine Grenzen. Die Engel wachen darüber, daß wir würdige und treue Organe ihres Hauptes bleiben und daß unser heiliger Dienst, der sich ganz mit ihren Interessen deckt, allzeit würdig und gottwohlgefällig sei. Sie bereiten unserem Wirken auch den Weg für den Heiligen Geist in die Herzen und Geister unserer Anbefohlenen. Sie leben in einer Einheit mit uns durch Christus, so daß unsere Herrlichkeit die ihre ist und sie in unserer Herrlichkeit die Herrlichkeit Christi selber fördern, nicht die ihre. Dahin zielt erst recht der Schutzdienst, den sie uns Priestern leisten. Sie behüten uns vor den Nachstellungen des bösen Feindes; sie halten ihn von uns fern, ohne daß wir es wissen, daß er uns nahe war. Gegen ihn verteidigen sie unsere Herde, indem sie es ihm unmöglich machen, da oder dort mit seiner Verführung anzusetzen. So schützen sie uns und unsere Arbeit vor dem Verderben. Wir nehmen damit kein unberechtigt hohes Interesse der heiligen Engel für uns in Anspruch; hat denn nicht jede Gemeinde (ἐκκλησία) ihren ἄγγελος, wie es die Apokalypse nahelegt? Hat nicht jede Diözese ihren Engel? Die Väter und Theologen wissen darüber viel zu sagen. Es ist ein biblischer Gedanke, daß sich ein eigener Engel um den Hirten und seine Herde sorgt. So sind wir nicht allein in unseren Pfarreien und nicht ohne Hilfe bei der Erfüllung unserer Aufgaben.

Die hohen seligen Geister wirken mit uns freilich auf ihre ganz spezifische Weise. Sie vollziehen kein Sakrament, sie lehren nicht und bringen kein Opfer dar; sie sind nicht Priester und nicht Träger eines sakramentalen Charakters; keiner daraus hat ein hierarchisches Amt inne. Ihr Amt bei der Erlösung der Welt liegt auf einer ganz anderen Ebene. Wie das unsere nach den Ämtern Christi gestaltet ist, sich in zeichenhaften und sichtbaren Formen vollzieht, wie es allem menschlichen Handeln eigen ist, so ist das ihre der spezifischen Tätigkeit des Heiligen Geistes nachgebildet, der, vom Vater und vom Sohn gesandt, belebt, was tot ist, innerlich bewegt, was träg und schwerfällig ist, Fürbitte und Beistand



leistet, wo die geschöpfliche Gebrechlichkeit zu groß wurde, durchglüht, was verwandelt werden muß, hellhörig macht, was taub, und sehend, was blind ist, den Sünder zum Selbstgericht über sich führt, und was Christus begann, mit seiner Gnade vollendet. Dem ist verwandt, was die Engel beim Aufbau des Reiches Gottes tun; es läßt sich nicht auf eine Formel bringen wie etwas Gesetzmäßiges; mit den Kategorien der sakramentalen oder hierarchischen Ordnung ist es nicht faßbar. „Der Geist weht, wo er will.“ Zweifellos, in allen entscheidenden Situationen der Heilsgeschichte wird der Engel sichtbar; eine große Gewalt ist ihm von Christus her in der Kraft des Heiligen Geistes gegen die bösen Geister verliehen. Entscheidende Kämpfe um die Gestalt der von Christus erlösten Welt ficht er wohl gegen Satan und seinen Anhang aus. Vieles wirkt er ohne uns. Aber wo er mit uns wirkt, in keiner Gestalt nimmt das Heil von ihm seinen Ausgang. Die Engel ergänzen, wo sie ihr Tun dem unseren verbinden, nicht das Werk Christi, aber sie ergänzen als himmlische Diakone des Heiligen Geistes das unsere. Sie haben keinerlei selbständige Aufgabe innerhalb der Kirche; sie dienen hier nur. Da sie keiner Erlösung bedürftig sind, ist ihre Mitwirkung bei der Erlösung der Welt nicht notwendig wie die des Menschen, der erlöst wird. Trotzdem sind die Interessen Christi, des Erlösers, der das Haupt der ganzen Schöpfung ist, ganz die ihren, und Gott hat ihrer Liebe zu uns und ihrem Eifer für ihn, wie wir ihn sahen, einen großen Raum zu wirken gegeben. Eine selbständige Aufgabe aber mögen sie außerhalb der Kirche gegen die bösen Geister haben. So beten wir vertrauensvoll zu ihnen, daß sie, als Wächter über uns und unsere Pfarreien gestellt, allzeit uns *assistentes et praesentes* seien. Wie wir viel mit ihnen, so haben sie viel mit uns zu tun.

\*   \*

Aber vergessen wir nie, daß wir, wenn wir unseren geistigen Blick über unser Wirkungsfeld hinrichten, über ein Kampffeld schauen, auf dem in machtvoller Bewegung die Auseinandersetzungen uralt-kosmischen Kampfes zwischen Gott und Satan hinweggehen. Man redet heute in der Literatur von einer „Wiederkehr des Teufels“; die Dichter und Schriftsteller von heute haben diese unheimliche persönliche „böse Macht“ (C. S. Lewis) wieder entdeckt. Man kann ebenso von einer Wiederkehr des Engels reden. So wollen nicht gerade wir Priester hinter der Entwicklung herhinken, sondern täglich den wahrhaft furchterregenden Gedanken realisieren, daß „der Teufel umhergeht und sucht, wen er verschlinge“. Seien wir auch selber auf der Hut. Wir kommen als Schlüsselfiguren des Reiches Gottes für ihn durchaus „in Betracht“. Wer selber ständig unterwegs ist, wie soll auf den nicht einmal der unheimliche und tödliche Streuner stoßen, der Satan ist? Wer sich nicht mehr zu Gebet und Stille zu sammeln weiß, zu Betrachtung und Studium, der ist das geeignete Objekt dessen, der den Namen *διαβολος*, Durcheinanderwerfer,



hat. Wir müssen hellsehtig bleiben und werden für das Teufliche in unseren Gemeinden; hellsehtig, ohne teuflisch oder gar teuflisch zu werden. Beten wir also angesichts des unergründbaren Einflusses Satans oft privat den Exorzismus über unsere Gemeinden. Belehren wir unser Volk eindringlich, daß es den Teufel gibt. Er hat aufgehört, salonfähig, aber nie, kanzelfähig zu sein. Haben ihn nicht manche Priester aus ihrem Vokabular gestrichen? So mögen wir gerade als Priester und Vertreter Christi mit diesem Gegenspieler des wahren Hauptes der Schöpfung rechnen. Aber rechnen wir mit ihm nicht eben da, wo er uns förmlich physisch wahrnehmbar gegenwärtig erscheint; wo wir ihn nicht sehen, wo nichts auf ihn hindeutet, da fischt er. Er exponiert sich nicht gerne. Er ist immer „ein gut angezogener Herr“, eine „graue Eminenz“. Er steht nicht auf der Bühne und auf der Tribüne, sondern an den jeweiligen Schaltzentren und also hinter den Kulissen. Das müssen wir wissen, damit wir nicht einer lächerlichen Dämonoskopie verfallen. Freilich, immer wieder kommt auch Stunde und Situation, in der er die Maske fallen läßt. Aber dann ist es sowieso zu spät.

Dieser dämonischen Realität gegenüber müssen wir uns der beglückenden Symbiose mit den Mächten der reinen Engelwelt bewußt bleiben. Es ist eine wichtige Aufgabe, die Wirklichkeit der heiligen Engel zum lebendigen Bestand christlichen Glaubens und Vertrauens wieder zu erwecken. Wir dürfen selber das Gebet zu den heiligen Engeln und Geleit- und Dienstengeln nicht vernachlässigen und müssen unsere Pfarren ständig daran erinnern, daß sie dies Gebet eifrig pflegen. Die Macht unserer heiligen Engel ist, wenn es darauf ankommt und wir ihrem Wirken in uns geöffnet sind, um vieles auch in dieser Weltzeit größer als die Macht der Geister der Finsternis. In ihnen wirkt Gottes gewaltige Macht. Wir sind *sub umbra alarum tuarum* (Ps 16, 8), wenn wir unter ihrem Schutz sind. Aber der Welt, die immer noch in der Gewalt des Bösen ist, weil die letzten Entscheidungen noch nicht gefallen sind, solange wir uns im Pilgerstand befinden, gehören auch wir noch an, und müssen doch schon „Licht im Herrn“ (Eph 5, 8) sein. Wir stehen noch zwischen Gefahr und Geborgenheit. Die guten Engel werden dafür sorgen, „daß der Morgenstern ganz in unseren Herzen aufgehe“ (2 Petr 1, 14) und daß wir, um mit Paul Claudel zu reden, mit ihrer Hilfe und unbeirrt von den Angriffen der bösen Engel, wir und all unsere Gläubigen, „zu einem Flammengestirn des Heiligen Geistes werden“.

# Die Informativprozesse des letzten Kurfürst-Erbischofs von Trier, Clemens Wenzeslaus von Sachsen, für Freising (1763), Regensburg (1763), Augsburg (1765), Trier (1768) und Ellwangen (1770)

Von Dr. Heribert R a a b , Mainz

Vor nunmehr dreißig Jahren mußte Robert Stein in seinem Aufruf „Für eine Geschichte des letzten Kurfürst-Erbischofs von Trier“<sup>1</sup> feststellen, daß „die Katalogbände der Koblenzer Stadtbibliothek wohl verschiedene Lebensbilder des gewiß verdienstvollen Generals von Goeben, von Clemens Wenzeslaus aber kein einziges“ enthalten. Diese Feststellung beleuchtet schlaglichtartig ein Stück rheinischer Geistesgeschichte und Historiographie seit dem Untergang der geistlichen Staaten.

Die Säkularisation hatte nicht nur dem politischen und kulturellen Eigenleben des stiftischen Deutschland ein Ende gemacht. Ihre Auswirkungen sollten bis tief in das 19. Jahrhundert, ja noch bis an die Schwelle der Gegenwart auf den verschiedensten Gebieten spürbar bleiben. Auf dem Gebiet der historischen Forschung und der Historiographie hatte mit dem Untergang der geistlichen Staaten als Institution ein Prozeß des absichtlichen und unabsichtlichen Vergessens auf breitester Ebene eingesetzt<sup>2</sup>. In der noch bis in die jüngste Zeit vorherrschenden machtpolitisch orientierten und territorialen Geschichtsschreibung, die seit dem Westfälischen Frieden keine deutsche Geschichte mehr kennt, mußten die mehr auf die Werke des Friedens als auf Krieg und große Politik ausgerichteten stiftischen Lande an Rhein und Main vor der Ausbildung der nord- und süddeutschen Territorialstaaten, vor dem Gegensatz Preußen - Österreich völlig in den Hintergrund treten. Und ihre geistige und kulturelle Leistung war so wenig bekannt oder anerkannt, daß Johannes Haller 1934 den Spruch fällen konnte, daß alles, was die Welt als deutsche Kultur kenne, im wesentlichen protestantischen Ursprungs sei.

<sup>1</sup> Robert Stein, Für eine Geschichte des Kurfürsten Klemens Wenzeslaus. In: Mittelrheinische Geschichtsblätter, Jg. VI (1926) Nr. 5, S. 3. — Seitdem sind zwar über den letzten Trierer Kurfürsten verschiedene Beiträge erschienen, seine Biographie steht aber noch aus. Ebenso fehlt noch ein „Volksbuch“ über Clemens Wenzeslaus. Beides wäre, wie auch Leo Just in seinem im Jahrbuch der Freunde der Universität Mainz 1954, S. 50 f., abgedruckten Vertrag betont, eine große und dankenswerte Aufgabe.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu den Plan von Hermann Hefele und Philipp Funk, den Johannes Spörl: Anregungen für die heutige Geschichtsforschung, HJb 70 (1950) 360—363 veröffentlicht hat. Vgl. auch den programmatischen Aufsatz von Max Spindler, Der Ruf des barocken Bayern. In: HJb 74 (1955) 319—341, der eine in manchem ähnliche Situation und Aufgabe der historischen Forschung behandelt.

Das Gefühl der Inferiorität, der „tiefen Unbedeutendheit“, in das, wie der Bonner Staatsrechtler Johann Jakob Schmitz dem Reichshofrat Peter Anton Frank 1794 schreibt, der militante Protestantismus und die kirchenfeindliche Aufklärung „in Hippolitus' Manier den ganzen katholischen Reichsteil und den Katholizismus“<sup>3</sup> über ein Jahrhundert nicht ohne Erfolg hineinzumanövrieren bestrebt waren, lähmte auf Jahrzehnte das Interesse an der historischen Erforschung der stiftischen Lande. Hartnäckig hielt sich das Bild, das Friedrich Karl v. Moser, Stephan Pütter, Schlözer, Nicolai und andere Aufklärer und Aufklärlinge von den Staaten unter Inful und Krummstab gezeichnet hatten in zahllosen wissenschaftlichen und pseudowissenschaftlichen Publikationen. Es wurde so selbstverständlich als wahr hingenommen, daß in der vorherrschenden liberalen Historiographie nicht einmal der Wunsch nach einer Kontrolle dieser Gewährsmänner oder gar nach einer quellenmäßigen Erforschung laut werden konnte. Was sollte dem militärischen Aufstieg Brandenburg-Preußens, den Siegen Friedrichs des Großen, was sollte den Leistungen der Universitäten Leipzig, Jena, Göttingen schon aus der Geschichte der Fürstbistümer Würzburg, Mainz, Trier, Köln, Salzburg entgegengestellt werden können? Der Ruf des stiftischen Deutschland war mit seinem Untergang rettungslos dahin.

Innerhalb des katholischen Bereichs selbst gab es schwer zu überwindende Hindernisse für die Erforschung der Reichskirche und der geistlichen Staaten. Vor allem das 18. Jahrhundert — aber nicht nur dieses allein — wurden hier zuerst und fast nur aus der Perspektive der noch ständig fortdauernden Auseinandersetzungen mit den Auswirkungen einer kirchenfeindlichen Aufklärung gesehen. Mußte nicht aus dieser Kampfstellung und von den beiden „feststehenden“ Orientierungspunkten des Restaurationskatholizismus und der Gegenreformation gerade die „katholische Aufklärung“ als eine Periode des Niedergangs, der Irrungen und Wirrungen erscheinen? War es nicht besser, die kirchenpolitischen, kirchenrechtlichen, philosophischen und theologischen Kämpfe dieser Zeit als ein *noli me tangere* nach Möglichkeit aus historischer Darstellung und Forschung auszuklammern und sich an das Urteil derjenigen zu halten,

<sup>3</sup> Zitiert nach Max Braubach, Rheinische Aufklärung. Annalen d. Hist. Vereins f. d. Niederrhein 151/152 (1952) 276. — Schmitz spricht in seinem Brief von einer „Prädominanzseuche“ der Protestanten. „Sogar gibt es Katholiken“, heißt es weiter, „die aufhören, Katholiken zu sein, um nur eine *mention honorable* in einem protestantischen Journal zu verdienen; und die Protestanten sind in ihrer publizistischen Meisterschaft so weit gekommen, daß sie jeden Katholiken nur belächeln oder bedauern, der es wagt, ihnen auch nur in einzelnen Stücken zu widersprechen... Nach diesem Plan macht Pütter Abrisse, Grundrisse, Tabellen, Beiträge, Literaturen, Entwicklungen etc. und sorgt dafür, daß seine Ideen auch bei auswärtigen europäischen Nationen und Höfen finden.“

die sich im Kampf gegen die Irrtümer jener Zeit hervorgetan hatten? So stand die Reichskirchengeschichte des 18. Jahrhunderts unverhältnismäßig lange unter dem Verdikt, das die katholische Restauration über das Zeitalter der Aufklärung gefällt hatte, und nur sehr langsam konnte sie sich aus dem Sog der zeitgenössischen geistigen Strömungen und kirchenpolitischen Kämpfe befreien.

Zwar hat inzwischen die kunst-, die literar-, die kirchen- und schließlich auch die geistesgeschichtliche Forschung den Weg zu einer gerechteren Beurteilung des stiftischen Deutschland frei gemacht. Von den großen Bahnbrechern, die eine Revision des Bildes der katholischen Aufklärung erstrebten, seien hier nur Johann Baptist Schwab<sup>4</sup> und Sebastian Merkle<sup>5</sup> genannt. Aber noch heute steht die Geschichte der geistlichen Staaten, die Erkenntnis und Darstellung ihrer eigentlichen Problematik trotz einer Reihe von Arbeiten, die vor allem zwischen den beiden Weltkriegen und nach 1945 erschienen, in den ersten Anfängen. Das Verhältnis der Reichskirche zu Rom, Febronianismus, Emser Kongreß, Nuntiaturstreit — um Höhepunkte dieser Auseinandersetzung anzudeuten —, ist noch nicht hinreichend untersucht; die Ausbeute der vatikanischen Quellen, insbesondere der Bestände der Kölner Nuntiatur für das 17. und 18. Jahrhundert hat kaum erst begonnen<sup>6</sup>. Über die Stellung der geistlichen Staaten zu Kaiser und Reich fehlt es an Untersuchungen. Vor allem aber werden ausreichende Biographien führender deutscher Kirchenfürsten schmerzlich vermißt.

Welche Lücken für die Geschichte des Erzstiftes Trier im 18. Jahrhundert noch zu schließen sind, sei nur kurz angedeutet. Die gewiß sehr verdienstvolle Forschung im lokalen Rahmen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier noch mehr als in anderen geistlichen Staaten zu tun ist. Die Publikation der zahlreichen, Otto Mejer unbekannten Quellen

---

<sup>4</sup> Johann Baptist Schwab, Franz Berg, geistlicher Rath und Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Ein Beitrag zur Charakteristik des katholischen Deutschlands zunächst des Fürstbistums Würzburg im Zeitalter der Aufklärung<sup>2</sup> (Würzburg 1872).

<sup>5</sup> Sebastian Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Vortrag auf dem Internationalen Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin am 12. August 1908 (Berlin 1909). — Ders., Die kirchliche Aufklärung im kath. Deutschland (1910). — Ders., Würzburg im Zeitalter der Aufklärung. In: Archiv f. Kulturgesch. 1913, 166—185.

<sup>6</sup> Für das 17. Jh. vgl. zuletzt August Franzen, Eine Krise der deutschen Kirche im 17. Jahrhundert? In: Röm. Quartalschr. 49 (1954) 56—111. — Ders., Die Finalrelation des Kölner Nuntius Sanfelice vom Jahre 1659. In: Röm. Quartalschr. 50 (1955) 69—88. — Für das 18. Jh. darf ich auf die von mir herausgegebenen Finalrelationen der Kölner Nuntien Giovanni Battista Caprara (1776) und Carlo Bellisomi (1785/1786) hinweisen. In: Röm. Quartalschr. Bd. 50 (1955) S. 207—229 und ebd. Bd. 51 (1956) 70—124.



über Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim und seinen Widerruf, ihre Auswertung, eingehende Untersuchungen über sein Werk *De statu ecclesiae*, seine *Historia diplomatica Trevirensis* würden eine in der deutschen Kirchengeschichte und Historiographie bitter empfundene Lücke schließen. Eine Biographie des bedeutenden Kanonisten Georg Christoph Neller, eine Biographie des Konvertiten und Trierer Ministers Spangenberg, des Kanzlers Hornstein, die Auswertung der Berichte von Radermacher an Garampi und die Kölner Nuntien sind andere Aufgaben, die zur Revision des Geschichtsbildes von den geistlichen Territorien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entscheidend beitragen und über die Grenze des nur Lokal-Landesgeschichtlichen hinausführen könnten.

Vor allem aber scheint eine Geschichte des letzten Kurfürst-Erzbischofs von Trier und seiner Zeit über das letzte halbe Jahrhundert der Reichskirche und des stiftischen Deutschland, über reichskirchlichen Episkopalismus und katholische Aufklärung reichste Aufschlüsse bringen zu können. Schon durch seine verwandtschaftlichen Beziehungen zu den europäischen Dynastien — seine Schwester Maria Amalie bestieg als Gemahlin Karls III. den spanischen Thron, zwei andere Schwestern waren mit dem Dauphin und dem Kurfürsten von Bayern vermählt, die Kaiserin Maria Theresia nannte er seine liebste Muhme —, ragte der königliche Prinz nicht nur über seinen Vorgänger auf dem Trierer Erzstuhl weit empor, sondern war auch wie kaum ein zweiter deutscher Kirchenfürst dieser Zeit in die große Familien-Staaten-Interessengemeinschaft aufgenommen und verwickelt. Als Anwärter auf das Erbe der Wittelsbacher Fürstbischöfe, des Kölner Kurfürsten Clemens August und des Kardinals Johann Theodor hat er für rund die Hälfte aller deutschen Bistümer kandidiert und mit Hilfe der Habsburger und Wittelsbacher als Entschädigung für die Verluste Sachsens im Siebenjährigen Krieg eine Wettiner Hausmacht im Westen und Süden des Reiches aufzurichten versucht. Mit dem Staatskirchentum Kaiser Josephs II. und der Kurfürsten Max III. Joseph und Karl Theodor hatte er sich als Erzbischof von Trier und Bischof von Augsburg auseinanderzusetzen. Die febronianische Angelegenheit, besonders die Widerrufsaffäre, mußten ihn als Ordinarius des Weihbischofs Hontheim jahrelang beschäftigen. In die reichskirchlich-episkopalistische Bewegung war er vielfach verstrickt, Auseinandersetzungen mit dem parlamentarischen Gallikanismus blieben ihm für die französischen Teile der Erzdiözese nicht erspart. Johann Michael Sailer, der Wundermann Gassner, die schwäbischen Aftermystiker, der Kanzler Michael La Roche, Hohenfeld, die empfindsamen Schöngeister in Ehrenbreitstein mögen für andere Ereignisse und geistige Bewegungen seiner Zeit stehen, in die er aktiv und passiv eingeschaltet war. Dresden und Warschau, Wien und Versailles, München und Spa, Augsburg und Koblenz sind die Stationen eines reichen, erfüllten und — um ein Wort von Franz



Schnabel in diesem Zusammenhang zu zitieren — niemals „langweiligen“ Lebens<sup>7</sup> — mit Erfolgen und Niederlagen, Freuden und Sorgen, eines Lebens, begrenzt von den beiden welthistorischen Daten des Friedens von Belgrad (1739) und des Untergangs der Großen Armee in Rußland.

Wie oben bereits angedeutet wurde, kann eine der entscheidendsten Perioden in der Geschichte der Reichskirche und im Leben Clemens Wenzeslaus mit dem Kampf um das Erbe der Wittelsbacher Fürstbischöfe 1761 bis 1763 umschrieben werden. Clemens August, Kurfürst von Köln, Fürstbischof von Münster, Paderborn, Hildesheim und Osnabrück, war auf der Heimreise von München am 6. Februar 1761 in Ehrenbreitstein eines plötzlichen Todes gestorben. Vor seinem Tode soll er noch geäußert haben: *La maison de Bavière n'a point de succession*<sup>8</sup>. Sein Neffe Max III. Joseph, der letzte vollbürtige Sproß der alten bayerischen Kurlinie, lebte in kinderloser Ehe mit Maria Anna von Sachsen. Nur die Schwäger oder die allerdings noch minderjährigen Söhne seiner Nichte Maria Antonia Walpurga, der Kurfürstin von Sachsen, wohl aber kaum sein Bruder, der durch ein wenig rühmliches Leben bekannte Kardinal Johann Theodor, konnten für die Nachfolge auf dem Kölner Erzstuhl in Frage kommen, den das Haus Wittelsbach 177 Jahre lang besetzt hatte. Vielleicht wäre es den Höfen in Paris, München und Dresden doch noch gelungen, in den erledigten Bistümern ihre Kandidaten durchzubringen, wenn nicht die Parteinahme für Kardinal Johann Theodor auf der einen und den Prinzen Clemens Wenzeslaus von Sachsen auf der anderen Seite eine wirkungsvolle Zusammenarbeit in den einzelnen Kapiteln unmöglich gemacht hätte. Durch den plötzlichen Tod des bayerischen Kardinals rückten aber, noch bevor eine Entscheidung in den westfälisch-norddeutschen Sprengeln gefallen war, die Wahlen in Freising und Regensburg, vor allem aber in dem reichen Fürstbistum Lüttich in den Vordergrund der sächsisch-bayerisch-französischen Bestrebungen. Es ist hier nicht der Ort, das politisch-diplomatische Ringen um die frei gewordenen Hochstifte nachzuzeichnen und in die Säkularisations- und Entschädigungspläne der letzten Jahre des Siebenjährigen Krieges einzuordnen. Das muß einer Geschichte Clemens Wenzeslaus' vorbehalten bleiben. Nur die Informativprozesse, die anlässlich dieser Wahlen über den sächsischen Prinzen durch-

<sup>7</sup> Franz Schnabel, Die Karl-Theodor-Zeit. In: Mannheimer Geschichtsblätter 25 (1924) 252: „Das 18. Jahrhundert war geboren aus dem Kampf gegen die Langeweile; niemals in der Tat ist die Intensität des Daseins tiefer und voller ausgeschöpft worden als damals. Nachher im 19. Jahrhundert hat es wieder langweilige Menschen gegeben — verträumte Schwärmer, düstere Moralisten und Politiker, Götzendiener der Materie. Im 18. Jahrhundert aber war der Drang des Sichausschlebens und der vollendeten souveränen Gestaltung unerhört und gewaltig.“

<sup>8</sup> Zit. nach Theodor Bitterauf, Die kurbayerische Politik im Siebenjährigen Kriege (München 1901).

geführt wurden, seien als personengeschichtliche Quellen hier ausgewertet. Sie mögen dazu beitragen, die Gestalt dieses noch sehr wenig bekannten und oft unbegriffenen Kirchenfürsten, zugleich im Rahmen seiner Um- und Mitwelt, in den Aussagen von Freunden und Bekannten lebendiger werden zu lassen.

Am 2. Mai 1763 schreibt Clemens Wenzeslaus aus Lüttich seinem Bruder Friedrich Christian, dem Kurfürsten von Sachsen: *Le Secrétaire de la Legation Magis est arrivé hier ici . . . pour me notifier de la part du Chapitre de Ratisbonne, que malgré ma renonciation j'ai été élu unanimement Evêque. Le plaisir de cette nouvelle auroit été plus grand si cela ne me mettoit dans un embarras, car aiant déjà accepter les deux Elections de Freisingen et de Liège et n'ayant la bulle que pour deux, je ne peux accepter la troisième que par une permission du S. Père<sup>o</sup>.* Der Erfolg in Regensburg kam, das geht aus der ganzen Korrespondenz des sächsischen Prinzen deutlich hervor, zu diesem Zeitpunkt, da nach unendlichen und kostspieligen Anstrengungen das Glück endlich dem Wettiner zu lächeln schien, wenig erwünscht. Die Annahme der Regensburger Wahl, die eigentlich nur als eine Notlösung vorgesehen war und auf die zugunsten des Fürstbischofs Joseph von Augburg zu verzichten, Clemens Wenzeslaus sich schon bereit erklärt hatte, konnte die Freisinger und Lütticher Pläne ernstlich gefährden. In Freising war Clemens Wenzeslaus am 18. April einstimmig zum Bischof gewählt worden. Nur zwei Tage später hatte in Lüttich eine Doppelwahl stattgefunden, in der sich der größere Teil des Kapitels für den Grafen Charles d'Oultremont, die *senior pars* aber für den von Frankreich, Bayern und der Kaiserin unterstützten sächsischen Prinzen entschieden hatte. Ziel Clemens Wenzeslaus' war es nun, mit Hilfe der verwandten und befreundeten Höfe die päpstliche Konfirmation für die beiden bayerischen Bistümer und gleichzeitig eine günstige Entscheidung der strittigen Lütticher Wahl in Rom zu erreichen. Der Plan, die Bistümer des Kardinals Johann Theodor seinem nächsten Verwandten zuzuwenden, schien in Erfüllung zu gehen. Die katholischen Wettiner schickten sich an, in das geistlich-kirchenpolitische Erbe der Wittelsbacher einzutreten.

---

<sup>o</sup> Clemens Wenzeslaus an seinen Bruder Friedrich Christian, Lüttich 1763 V 2. Daher schickt Clemens Wenzeslaus einen Kurier an den Kardinalprotektor Albani und erinnert ihn an das Versprechen qu'il m'avoit fait de m'obtenir la confirmation pour tous les trois et qu'il demande à Sa Sainteté de me permettre d'accepter l'élection de Ratisbonne, sans que cela puisse me prejudicier à Liège, dont je peut me desister. — Clemens Wenzeslaus hofft auf die päpstliche Konfirmation der drei Wahlen d'autant plus que les preuves de l'illégalité du Conte D'Oultremont sont si claires que je comprend point comment le Pape pourroit confirmer une telle election. — Hauptstaatsarchiv Dresden. — Hausarchiv Friedrich Christian.

Um die Lütticher Angelegenheit besser betreiben und seine Parteigänger zusammenhalten zu können, verließ Clemens Wenzeslaus erst Ende August die Stadt an der Maas. Seine finanziellen Mittel waren erschöpft und das Freisinger Kapitel wünschte dringend seine Anwesenheit. In Nymphenburg erreichten ihn am 9. September die Konsistorialdekrete vom 19. August, in denen die Freisinger Wahl bestätigt wurde *cum retentione, quam idem S. Princeps postulat Canonicatus Cathedralis Ecclesiae Coloniensis ac dispensatione super defectu gradus doctoratus ac Presbyteratus*<sup>9</sup> und der Papst ihm die Administration des Hochstifts für den geistlichen Bereich, allerdings bis zur Erreichung des kanonischen Alters zusammen mit einem von dem Wiener Nuntius *ex gremio Ecclesiae* zu ernennenden Koadministrator übertrug.

### I. Prozeß für Freising

Bereits von Lüttich aus hatte Clemens Wenzeslaus durch den sächsischen Gesandten in Wien, den Grafen Karl Georg Friedrich von Flemming die Einleitung seines Informativprozesses für Freising betreiben lassen. Um dem schwerverschuldeten Fürstbistum die Kosten für die Reisen der erforderlichen zwei bis vier Zeugen nach Wien, dem Sitz der für die Durchführung des Informativprozesses zuständigen Nuntiatur, zu ersparen, erreichte man von dem Nuntius Vitalino Borromeo die Delegation des Freisinger Weihbischofs Franz Ignaz von Werdenstein und Dellmensingen zur Durchführung des Prozesses *super statu ecclesiae Frisingensis*<sup>10</sup>. Neben finanziellen Erwägungen wurden, wie aus dem Brief-

<sup>10</sup> Als Sohn des fürstbischöflich-eichstättischen Rates Johann Christoph von und zu Werdenstein und Dellmensingen und der Anna Theresia Constantina, geb. von Eyb, ist Franz Ignaz Albert von Werdenstein am 3. Oktober 1697 geboren und am 4. November in der dem heiligen Joseph geweihten Schloßkapelle zu Dellmensingen getauft. Taufpaten waren der Augsburger Domscholaster Honorius Albert von Freyberg und Catharina Margaretha von und zu Sensheim, geb. Schenkin von Stauffenberg. Zum Akolythen wurde er am 22. September 1714 durch den Eichstätter Weihbischof Johann Adam Nieberlein, Ep. Diocesis i. p. i., geweiht. Seine Studien machte er vom 20. Dezember 1714 bis 7. April 1720 am Collegium Germanicum in Rom. Er zeichnete sich nicht nur darin durch seinen Eifer und seine Erfolge aus, sondern *pietate, vero modestia morum, probitate disciplinae, ac moderatorum suorum observantia ita semper se gessisse, ut superioribus apprime carus, et alumnis omnibus optimo fuerit exemplo*, wie der Rektor des Kollegs, Joh. Baptist Spinula bestätigt. Die Priesterweihe empfing Werdenstein am 22. Dezember 1720 in Eichstätt. Anschließend war er in Grüntegernbach *per integros novem annos ut vigilantissimus Pastor, et operarius in vinea Domini indefessus ... summo cum animarum fructu, et maxima parochianorum suorum aedificatione zelotissime* tätig. Nach dem Tod des Freisinger Weihbischofs Johann Ferdinand von Poedigkeim, Ep. Amyclensis i. p. i., ernannte ihn Kardinal Johann Theodor zu dessen Nachfolger. — Informativprozeß über Werdenstein Process. consist. 146 (1756) 136–156. — Vgl. auch das Urteil bei Andreas Steinhuber, Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom II (1906) 251.

wechsel zwischen Clemens Wenzel und dem Gesandten Flemming nachgewiesen werden kann, die Vorbereitungen des Informativprozesses entscheidend bestimmt durch den Wunsch, jeden Zeitverlust zu vermeiden und möglichst bald in den Besitz der päpstlichen Konfirmation für Freising zu gelangen, da man sich von dieser Entscheidung günstige Folgen in der Lütticher Angelegenheit versprach.

Mitte August gelangte der Prozeß *super statu ecclesiae* über die Wiener Nuntiatur nach Rom. Da allerdings die Zeugenaussagen über die Person des Elekten noch fehlten, mußte der Präses der Konsistorialkongregation, der Kardinal Angelo Nigroni<sup>11</sup>, am 21. August 1763 den Papst bitten, die Durchführung des Prozesses *super qualitibus electae personae in Curia* und die Vereinigung der Zeugenaussagen mit dem in Freising erstellten Prozeß *super statu ecclesiae* zu gestatten. Das Zeugenverhör wurde im Auftrag des päpstlichen Pro-Auditors Nigroni durchgeführt durch den Notar der Konsistorialkongregation, Angelo Spada<sup>12</sup>. Wie gewöhnlich beschränkte man sich auch jetzt auf die Aussagen von nur zwei Zeugen, die jedoch, was sonst nicht selten der Fall war, nicht auf die Angaben der Agenten zurückzugreifen brauchten, sondern aus eigener Kenntnis über Clemens Wenzeslaus aussagen konnten.

Als erster Zeuge gab am 19. August der Kapitelsvikar von Lüttich, Edmund Joseph von Stoupy, der in Rom in der Frage der Lütticher Doppelwahl die Interessen von Clemens Wenzeslaus gegen Charles d'Oultremont vertrat, zu Protokoll, daß er den sächsischen Prinzen vom Hörensagen bereits seit vielen Jahren kenne<sup>13</sup>. Seine persönliche Bekanntschaft habe er vor mehr als einem Jahr in Lüttich gemacht und auch

<sup>11</sup> Nigroni an Papst: *Essendo giunto in Roma il processo formato di commissione del Nunzio Apostolico di Vienna dal Vescovo Suffraganeo di Frisinga per la provista e spedizione delle bolle della Chiesa di Frisinga in persona di Clemente Wincelao... e riconoscendosi che detto Vescovo Suffraganeo ha formato solamente detto processo sopra statu Ecclesiae lasciando l'altra necessaria parte cioè la formazione super qualitibus personae electae; quindi umilmente si supplica la S. V. degnarsi concedere la facoltà e grazia che detta mancante parte di processo venga fatta in Curia, ove si trovano i necessari documenti, e compita che si venga la medesima unita all'altra... e formarne un intero processo.* — Process. Datariae 140, Nr. 107 (der Band ist unfoliert).

<sup>12</sup> Process. consist. 151 (1763) 195—197. Auch in Process. Datariae 140, Nr. 107. Dem Zeugenverhör in Process. consist. liegen keine Dokumente bei. Diese befinden sich nur bei dem Original des Informativprozesses im Archiv der Datarie. — Das gleichzeitige Vorkommen von Informativprozessen im Fondo Consistoriale (Processus consistoriales) und im Fondo Dataria (Processus Datariae), das man sich bisher nicht richtig zu erklären wußte, löst jetzt Remigius Ritzler, *Bischöfliche Informativprozesse im Archiv der Datarie*. In: *Römische Quartalschr.* 50 (1955) 95—101.

<sup>13</sup> Auf die Tätigkeit Stoupy's werde ich an anderer Stelle noch zurückkommen. Die vatikanischen Quellen sind bisher in der Lit. über die Lütticher Doppelwahl nicht berücksichtigt.



häufiger Gespräche mit ihm geführt. Clemens Wenzeslaus habe weder höhere noch niedere Weihen, sondern nur die Tonsur durch den Nuntius Antonius Eugenius Visconti<sup>14</sup> in der königlichen Hauskapelle zu Warschau am 26. Mai 1761 empfangen. Akademische Grade besitze er zwar nicht, doch sei er sehr gebildet und verfüge — wie er selbst habe feststellen können — über gründliche Kenntnisse in der Moralthologie und im Kanonischen Recht<sup>15</sup>. Wie ihm bekannt sei, besitze der Prinz nur ein Kanonikat an der Kölner Domkirche. Seine Lebensweise und sein Ruf seien untadelig. Von der Irregularität des Militär- und Kriegsdienstes sei er durch die in dem Eligibilitätsbreve vom 14. Februar 1763 gewährte päpstliche Dispens befreit.

Die Aussagen des zweiten Zeugen, des Hildesheimer Kanonikers Hermann Werner von Brabeck, der bei den Bemühungen Clemens Wenzeslaus' um das niedersächsische Hochstift als einer seiner treuesten Parteigänger eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hatte<sup>16</sup>, stimmen weitgehend mit denen des Lütticher Generalvikars überein. Brabeck hatte den sächsischen Prinzen bereits 1761 in Würzburg kennengelernt. Auf seiner Reise von Warschau nach Aachen, wo er seine durch die fast tödlich verlaufene Krankheit im Winter angegriffene Gesundheit wiederherstellen wollte, hatte sich Clemens Wenzeslaus kurz in Würzburg aufgehalten und auch dem Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim auf Schloß Werneck einen Besuch abgestattet<sup>17</sup>. Wie Stoupy lobt auch Brabeck den untadeligen

<sup>14</sup> Über den Nuntius Visconti (1760—1767), Titularerzbischof von Ephesus vgl. Valerianus Meystowicz, *De Archivo Nuntiaturae Varsaviensis quod nunc in Archivo Secreto Vaticano servatur.* = *Studia Theologica XII* (Vaticani 1944) 13—17 mit weiteren Nachweisen.

<sup>15</sup> Diese Aussage ist zusammen mit dem gleich anzuführenden Zeugnis des Jesuiten Ferdinand Löhr besonders wichtig, um den verschiedentlich erhobenen Vorwurf einer ungenügenden Vorbereitung Clemens Wenzels auf seinen geistlichen Beruf doch wenig begründet erscheinen zu lassen.

<sup>16</sup> H. W. von Brabeck war auch Domherr zu Münster, Paderborn und Lübeck. Er starb 1785. Vgl. Adolf Bertram, *Geschichte des Bistums Hildesheim III* (Hildesheim-Leipzig 1925) 220.

<sup>17</sup> Über den Aufenthalt in Würzburg und Werneck berichtet Clemens Wenzeslaus seinem Bruder, dem Kurprinzen Friedrich Christian unter dem 6. August 1761: *Le prince (Adam Friedrich von Seinsheim) m'a reçu avec beaucoup de politesse et nous tirâmes ensuite au blanc et à l'oiseau jusqu'à ce qu'il fit nuit, et qu'on alla souper ce qui dura jusqu'à 11 h. Le matin je fut avec le Prince à la chasse et après le dîner je revint ici... dans le temps que j'étois chez l'Evêque mes voitures sont partis pour descendre le Main jusqu'à Lengefurth ou j'irai cet après-midi les attendre pour m'enbarquer et faire le reste du chemin par eau jusqu'à Cologne. Tous les Saxons qui se trouvent ici se louent beaucoup du Prince; il m'a temoigné de même beaucoup d'amitié et m'a assuré s'être intéresser en ma faveur auprès des Châpitres de Westphalie lesquels l'avoient consulté par rapport à leur futur élections. Ce que la plupart des chanoines m'ont aussi assuré. J'ai pourtant remarqué qu'ils avoient l'opinion*



Lebenswandel Clemens Wenzels und seine ausgezeichneten Kenntnisse im Kanonischen Recht und in der Moralthologie. Seine Haltung während des Chordienstes im Kölner Dom sei erbaulich und in den kirchlichen Funktionen sei der Neugewählte, obwohl er nur die Tonsur besitze, wohl erfahren.

An schriftlichen Zeugnissen sind dem Informativprozeß beigelegt der Taufschein<sup>18</sup>, ein durch die Hofkapläne und Beichtvater Anton Hossauer S. J. und Leo Rauch S. J. beglaubigter Auszug aus der Taufmatrikel der königlichen Hofkirche zu Dresden, das Zeugnis über den Empfang der Tonsur, das Notariatsinstrument über die Freisinger Wahl vom 18. April 1763 und zwei Zeugnisse über den Lebenswandel und den Studiengang des Elekten, ausgestellt von dem Freisinger Kanoniker Franz Eustachius von Hornstein, der später als Kurtrierischer Konferenzminister noch einen entscheidenden Einfluß auf Clemens Wenzeslaus ausüben sollte<sup>19</sup>, und den Jesuiten Ferdinand Löhr<sup>20</sup>, der uns auch noch am

*comme si on avoit du mepris pour les ecclesiastiques à la Cour de Saxe, et comme s'ils doutoient que c'eut été pas pleinement de ma volonté, que j'embarassoit l'état ecclesiastique de quoi ils sont à present desabuse et ils m'ont conseille de leur chef que je m'arretassent au moins un jour auprès des electeurs ecclesiastiques, ou je vais passer, pour que je fasse connaissance de ces chanoines lesquels étoient en liaison avec les autres chapitres. Les elections paroissent encore un peu differé peut être — que le mouvement du Marechal de Broglie vers Hannover pourroit porté du changement. —* Hauptstaatsarchiv Dresden, Hausarchiv Friedrich Christian Nr. 30.

<sup>18</sup> Am 28. Dezember 1739 wurde von dem Nuntius Fabritius Serbelloni in Hubertusburg das 13. Kind des Kurfürsten Friedrich August II. von Sachsen und Königs von Polen und der Maria Josefa Benedicta Antonia Theresia Xaveria von Habsburg getauft auf die Namen Clemens Wenzeslaus Hubertus Franziskus. Taufpaten waren Papst Clemens XII. (daher der Vorname Clemens), der Kurfürst von Bayern, der spätere Kaiser Karl VII. und die Erzherzogin Maria Anna von Österreich. Die feierlichen Zeremonien wurden am 1. November in der königlichen Schloßkapelle durch den Beichtvater Ludwig Ligeriz nachgeholt. Stellvertretend für den päpstlichen Taufpaten fungierte dabei Nuntius Fabritius Serbelloni.

<sup>19</sup> Über Franz Eustachius Anton Joseph Maria von Hornstein vgl. Edward von Hornstein-Grünungen, Die von Hornstein und von Hertenstein. Erlebnisse aus 700 Jahren (Konstanz 1911) 485—491. Bernhard Joseph Kreuzberg, Die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen des Kurstaates Trier zu Frankreich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts = Rhein. Archiv 21 (Bonn 1932) 51 ff. — Sehr schlecht kommt Hornstein und seine frankreichfreundliche Politik in den Berichten des kurtrierischen Ministers Spangenberg an Metternich und Colloredo weg. Seine Stellung innerhalb der katholischen Aufklärung ist noch nicht genügend untersucht. Die summarischen Urteile, die sich darüber in der Literatur finden, können nicht genügen. Nuntius Caprara bezeichnet Hornstein jedenfalls als *persona prudente, riservata, ed assolutamente attaccata a Roma*. Heribert R a b, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Giovanni Battista Caprara. In: Röm. Quartalschr. 50 (1955) 215. Dieses Urteil läßt sich durch weitere Vatikanische Quellen stützen.

Kurfürstlichen Hof zu Koblenz begegnet. Gerade das Zeugnis über die Studien des jungen Prinzen verdient im Hinblick auf seine noch nicht erforschte Jugend und den Vorwurf, er habe ohne Vorbereitung und ohne die erforderlichen Kenntnisse den Offiziersberuf mit dem geistlichen Gewand vertauscht, unsere Aufmerksamkeit. Nach dem Zeugnis seines Beichtvaters und Erziehers Ferdinand Löhr, verfügte Clemens Wenzeslaus nicht nur über gute Kenntnisse der lateinischen Sprache<sup>21</sup>, was damals unter dem hohen deutschen Klerus nicht ohne weiteres selbstverständlich war<sup>22</sup>, sondern auch der Moraltheologie und des Kanonischen Rechts. Für den Empfang der heiligen Weihen hielt ihn Löhr durchaus vorbereitet. Sein Lebenswandel, so bestätigen sein Beichtvater und Hornstein sei *a teneris annis ad hoc usque tempus ea mere probitate gewesen, ut ob timorem Dei, solidam et veram religionem insignem pietatem, et frequentissimum sacramentorum non tantum aedificationi semper fuerit, sed ab omnibus pro insigni Principis christianissimi, et vere catholici exemplo habeatur*<sup>23</sup>.

## II. Prozeß für Regensburg

Erst acht Monate nach dem Definitivprozeß für Freising, elf Monate nach der Wahl zum Bischof von Regensburg wurde für dieses Bistum der Informativprozeß über Clemens Wenzeslaus durchgeführt<sup>24</sup>. Der un-

<sup>20</sup> Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge IV, 2 (München-Regensburg 1928) 331, Anm. 3 hat zwar „Löhrer“, doch begegnet in den beiden Dokumenten zweimal die eigenhändige Unterschrift Löhr. Die Schriftzüge Löhrs weisen übrigens eine große Ähnlichkeit mit denen von Clemens Wenzeslaus auf.

<sup>21</sup> *Principem... in omnibus profecisse, ut non solum linguam latinam perfecte intelligat, sed in ea etiam scribere et loqui sciat... (testor)*. So F. Löhr in seinem am 18. Juni 1763 ausgestellten Zeugnis. Process. Datariae 140.

<sup>22</sup> Hierzu vgl. eine Stelle aus dem Brief des späteren Weihbischofs Joseph Hieronymus Karl v. Kolborn an Franz Konrad von Stadion vom 14. Juli 1774 aus Mainz. Darin berichtet Kolborn, daß bei einem Essen, an dem auch sein Zögling, der zwölfjährige Domherr Friedrich Lothar v. Stadion teilnahm, „ein ungarischer Edelmann, der Verwalter der Elz'schen Güter in Ungarn“ sich bitter darüber beklagte, „daß in Mainz so wenig Leute zu finden seien, die mit ihm Latein reden könnten. Er meinte sogar, die vornehmen Geistlichen der Stadt, die Domherren, hätten ihm nicht antworten können“. Als daraufhin der kleine Friedrich v. Stadion, um ihn vom Gegenteil zu überzeugen, über eine Stunde sich nur in lateinischer Sprache mit ihm unterhielt, meinte der Ungar: „Sie dachten mich gegen ihre Domherren wieder auszusöhnen, aber ich sage Ihnen, daß ich nun noch übler auf dieselben zu sprechen bin, da ich gefunden habe, daß der jüngste Domherr den ich kenne, besser Latein spricht als alle übrigen, die ich gesehen habe, zusammengenommen.“ — Nachlaß Stadion, Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Briefe Kolborns.

<sup>23</sup> Process. Datariae 140, Nr. 107. — Sittenzeugnis, ausgestellt von Fr. E. v. Hornstein und Ferdinand Löhr, am 18. Juni 1763.

<sup>24</sup> Process. consist. 152 (1764) 478—491.

gewöhnlich lange zeitliche Abstand zwischen Wahl und Informativprozeß, päpstlicher Konfirmation, erklärt sich, wie oben bereits anzudeuten war, dadurch, daß die Annahme der Regensburger Wahl, — das Bistum war arm und stark verschuldet —, nur als eine Art Not- bzw. Ersatzlösung vorgesehen war. Auf Wunsch des sächsischen Prinzen hatte Papst Clemens XIII. die Annahmefrist bis auf einen Monat nach der endgültigen Entscheidung der Lütticher Doppelwahl verlängert. Nachdem diese in der Sitzung der Konsistorialkongregation am 20. Dezember 1763 zugunsten des Grafen Charles d'Outremont gefallen war, nahm Clemens Wenzeslaus am 2. Januar 1764 die Wahl an, und am 7. Januar suchte das Regensburger Kapitel in Rom um die päpstliche Konfirmation nach. Zweieinhalb Monate später, am 20. März 1764, fand vor dem Wiener Nuntius Vitalino Borromeo das Zeugenverhör für den Regensburger Informativprozeß statt. Als Zeugen traten auf der Karmeliter P. Mathias vom heiligen Antonius von Padua und Philipp Ernst Mengwein, Sekretär der bayrischen Gesandtschaft am Kaiserhof, die beide jedoch nur *super statu ecclesiae* aussagten; über die Person des Promovenden gaben ihre Aussagen zu Protokoll Anton Bernhard Gürtler, Beichtvater der Erzherzöge Ferdinand und Maximilian und Erzherzoginnen Maria Karolina und Maria Antonia<sup>24a</sup> und P. Joachim Planer S. J., Prokurator der böhmischen Provinz am Kaiserhof.

Gürtler hatte Clemens Wenzeslaus bereits vor zehn Jahren in Dresden kennengelernt. Er rühmt seine vorzügliche Erziehung, lobt seine religiöse Haltung und hält ihn, obwohl er noch nicht die Bischofsweihe empfangen hat und die geistlichen Funktionen in der Diözese Freising Weihbischof Werdenstein als *Coadministrator in spiritualibus* erfüllt, durchaus geeignet für die Würde eines Bischofs von Regensburg.

Planer, der mehrere Jahre in Dresden gelebt hatte, kennt Clemens Wenzeslaus seit seiner Kindheit. Schon in früher Jugend habe sich der Promovend durch Frömmigkeit und Nächstenliebe ausgezeichnet. Seine theologischen Studien setze er, wie er von seinem Beichtvater erfahre, als Administrator des Bistums Freising eifrig fort und verteidige glänzend die geistlichen und weltlichen Rechte seines Stiffts.

An schriftlichen Zeugnissen sind dem Prozeß beigelegt die päpstliche Dispensation von der Defektibilität eines Zeugen, der nicht aus eigener

<sup>24a</sup> Erzherzog Ferdinand, geb. 1. Juni 1754, gest. 24. Dezember 1806. — Erzherzog Maximilian, geb. 8. Dezember 1756, gest. 27. Juli 1801 als letzter Kurfürst-Erbbischof von Köln. — Maria Karolina, geb. 13. August 1752, gest. 8. September 1814, als Königin von Sizilien. — Maria Antonia (Maria Antoinette), geb. 2. November 1755, hingerichtet 16. Oktober 1793, Gemahlin Ludwigs XVI. von Frankreich. — Als Maria Karolina 1768 Ferdinand IV. von Sizilien heiratete, begleitete sie Gürtler, der das Vertrauen der Kaiserin besaß, als Gewissensrat nach Neapel. Die Angaben bei C. v. Wurzbach, Biograph. Lexikon des Kaiserthums Oesterreich T. 6 (Wien 1860) 20—21, über Gürtler, sind z. T. völlig falsch und nur mit Vorsicht zu benutzen.

Kenntnis sondern nur vom Hörensagen über den Zustand der Regensburger Kirche berichtet hat, sowie die Bescheinigung über die von Clemens Wenzeslaus inzwischen empfangenen Weihen. Kurz nach der Besitzergreifung des Bistums Freising hatte er sich nämlich von Weihbischof Werdenstein am Fest des heiligen Apostels Matthias (21. September 1763) die niederen Weihen und am folgenden Sonntag (25. September) die Subdiakonsweihe erteilen lassen. Ein halbes Jahr später, am 11. März, dem ersten Fastensonntag 1764, hatte er in der Kollegiatkirche zum heiligen Johannes dem Täufer in Freising die Diakonsweihe empfangen. Sein Entschluß, sich voll und ganz seinem geistlichen Beruf und der Leitung seiner Diözese zu widmen, war damit erneut zum Ausdruck gebracht worden. Daß Clemens Wenzeslaus bereits zwei Hochstifte verwaltete, sich um die Koadjutorie eines dritten Bistums bemühte und dabei weder Priester- noch Bischofsweihe besaß, will in dieser Zeit nicht allzuviel bedeuten. Von der Praxis mancher geistlicher Fürsten des ausgehenden Barockzeitalters, sich erst nach Jahr und Tag zu den Weihen zu entschließen, konnte sein Verhalten sich nur wohltuend abheben. Überhaupt verschwindet seit der Mitte des 18. Jahrhunderts — das muß hier zum Verständnis, aber auch zur Ehre dieser oft mißdeuteten Zeit gesagt werden —, diese barocke Unsitte, und Nuntius Bellisomi, ein gewiß unverdächtigter Zeuge, kann als ein erfreuliches Zeichen in der wenig günstigen reichskirchlichen Situation feststellen, *che i Vescovi conducono in questi parti una vita assai diversa di quella che anche in questo secolo si è veduta da qualcum de loro predecessori*<sup>25</sup>. Im übrigen hat das religiöse Leben der Bistümer Regensburg und Freising unter der Administration des sächsischen Prinzen in keiner Weise gelitten, war doch die Leitung der Diözese in *spiritualibus* tüchtigen und seeleneifrigen Weihbischöfen anvertraut.

### III. Prozeß für Augsburg

In die erste Zeit der Freisinger Administration fallen auch erneute Verhandlungen um die Augsburger Koadjutorie. Schon 1761 war sie Gegenstand von Gesprächen zwischen Fürstbischof Joseph und Clemens Wenzeslaus in Spa und Lüttich gewesen. 1763, noch vor den Wahlen in Freising, Regensburg und Lüttich waren sie bereits so weit gediehen, daß der Augsburger Bischof sich mit der Bitte um die Freigabe der Koadjoturwahl an Papst Clemens XIII. wandte, im Hinblick aber auf die bevorstehenden Wahlen und die Möglichkeit, daß der noch nicht 24 Jahre alte

<sup>25</sup> Vgl. Heribert Raab, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Carlo Bellisomi (1785/1786). In: Röm. Quartalschr. 51 (1956) 123.



sächsischer Prinz in vier Bistümern gleichzeitig zum Zuge kommen könnte, eine ablehnende Antwort erhielt. Die Verhandlungen blieben selbst dann noch im Fluß, als Bischof Joseph seine Hoffnungen in Regensburg nicht erfüllt sah und er, vielleicht nicht ohne Bitterkeit, an die Absprachen dachte, mit denen man das Augsburger Koadjutoriegeschäft und die Regensburger Wahl gekoppelt hatte.

Anfang Juli 1764 wurde der Bitte Fürstbischofs Joseph um Durchführung einer Koadjutorwahl *cum futura successione* stattgegeben. In derselben Sitzung vom 9. Juli beschloß die Konsistorialkongregation, Clemens Wenzeslaus das Eligibilitätsbreve für Augsburg zu erteilen, allerdings mit der einschränkenden Klausel *facto successioni loco, unam quam maluerit ex praedictis ecclesiis Freisingensis et Ratisbonensis dimittere teneatur*. Schon am Fest Mariä Himmelfahrt (15. August) kam das Augsburger Kapitel überein, einen Koadjutor zu wählen und die Wahl am 5. November 1764 durchzuführen. Alle Stimmen wurden für Clemens Wenzeslaus abgegeben. Der Bitte des Kapitels um Konfirmation der Wahl (19. November) versprach Papst Clemens XIII. am 30. Januar 1765 so schnell wie möglich nachzukommen.

Inzwischen war bereits der Informativprozeß vor dem zuständigen Wiener Nuntius in der Zeit vom 5. bis 18. Dezember durchgeführt worden. Als Zeugen traten auf der uns schon aus dem Prozeß für Regensburg bekannte P. Joachim Planer S. J. und der Titularbischof von Tempe und Apostolische Vikar des Nordens Josef Franz Graf von Gondola<sup>26</sup>. *Super statu ecclesiae* sagte, — allerdings nicht aus eigener Kenntnis —, der Karmelit P. Matthias vom heiligen Antonius von Padua aus. Inhaltlich bringen die Aussagen Planers wenig neues. Wie im Regensburger Prozeß lobt er die Frömmigkeit, Klugheit und Nächstenliebe des sächsischen Prinzen. Seinen Diözesanen gebe er ein gutes Vorbild. Mit großem Eifer widme er sich dem Studium des Kanonischen Rechts und der Theologie und sei für die Augsburger Koadjutorie durchaus geeignet.

Bischof Gondola, der in einem besonders nahen Verhältnis zu Clemens Wenzeslaus stand, — er überbrachte z. B. das erste Porträt Clemens Wenzeslaus als Bischof der Kaiserin Maria Theresia und wurde ihr wegen

---

<sup>26</sup> Joh. Metzler, Die Apostolischen Vikariate des Nordens. Ihre Entstehung, ihre Entwicklung und ihre Verwalter (Paderborn 1919) 149—157. Heribert Raab, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Giovanni Battista Caprara. In: Röm. Quartalschr. 50 (1955) 225. — Gondola war seit dem 5. Oktober 1761 Apostolischer Vikar des Nordens. Nach der Wahl des Fürstbischofs Wilhelm Anton von Asseburg schied er aus seinem Amt als Weihbischof von Paderborn aus. Gewöhnlich lebte er zu Wien, wo er auch am 5. März 1774 starb.



seines *attachement pour le prince Clement*<sup>27</sup> von der Kurfürstin Maria Antonia von Sachsen empfohlen<sup>28</sup> —, gab folgende Aussagen zu Protokoll: Er kenne durch längere Aufenthalte in Dresden Clemens Wenzeslaus bereits seit seiner Jugend. Er stehe auch jetzt noch mit ihm in Briefwechsel und wisse aus zahlreichen persönlichen Gesprächen, daß er über eine ausgezeichnete Bildung verfüge und in kirchlichen Angelegenheiten wohl erfahren sei. Zwar residiere er in Freising, doch suche er öfter seine Regensburger Diözese auf. Wiederholt habe er dem von Clemens Wenzeslaus gefeierten heiligen Meßopfer beigewohnt. Über seine persönliche Frömmigkeit und seinen Lebenswandel wisse er nur das Beste zu berichten.

Am 29. April 1764 hatte Clemens Wenzeslaus nämlich durch den Fürstbischof Joseph von Augsburg in der Hauskapelle der Kurfürsten von Bayern in München die Priesterweihe empfangen und am gleichen Tag unter der Assistenz seines Konsekrators in der Münchener Jesuitenkirche sein erstes heiliges Meßopfer gefeiert<sup>29</sup>. Seine Schwester Maria Anna, ihr Gemahl Max III. Joseph, Kurfürst von Bayern, ihre Schwägerin Maria Anna Josepha, Witwe des Markgrafen Ludwig Georg von Baden-Baden<sup>30</sup>, die Prinzessinnen Josepha Maria Antonia von Bayern, die erste Gemahlin Kaiser Josephs II., und Maria Anna von Pfalz-Sulzbach, sowie sein Bruder

<sup>27</sup> Maria Antonia an Maria Theresia, 5. März 1764: . . . *connoissant que son attachement pour le prince Clement luy tiendra bien de merite auprés d'elle. J'espere que ses soins genereux pour obtenir pour ce cher frere l'evêché d'Augsbourg auront tout le succès désirés.* Zit. nach Woldemar Lippert: Kaiserin Maria Theresia und Kurfürstin Maria Antonia von Sachsen. Briefwechsel. 1747—1772. Mit einem Anhang ergänzender Briefe. Schriften d. Königl. Sächs. Kommission f. Gesch. 14 (Leipzig 1908) 217.

<sup>28</sup> Lippert 216. Maria Theresia an Maria Antonia, 18. Februar 1764, Antwort auf einen Brief, den sie vor sechs Tagen durch Gondola erhalten hat: *Il (Gondola) me sera cher, d'abord que vous vous interessez pour lui et qu'il a eut votre approbation, en servant notre cher prince Clement. Il m'a montré son portrait en évêque; c'est le premier que j'ai vu de cette façon. Je souhaite que les pads que je fais actuellement à Augsbourg, aye meilleur succès que les autres . . .*

<sup>29</sup> Process. Consist. 153 (1765) 52—79. Das Zeugnis über die Priesterweihe Clemens Wenzels ebd. 74<sup>r+v</sup>. — Die von Woldemar Lippert 221 aus F. X. Malcher, Herzog Albrecht zu Sachsen-Teschau bis zu seinem Antritt der Stadthalterschaft in Ungarn (Wien-Leipzig 1894) übernommenen Angaben, Clemens Wenzel habe die Priesterweihe am 1. Mai empfangen und am gleichen Tag seine erste heilige Messe gefeiert, sind entsprechend abzuändern. — Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Brief Maria Theresias an Maria Antonia vom 12. Mai 1764: *L'évêque de Freusing (!) m'a sensiblement obligés en voulant assurer Potzdatzgi qu'il se souviendra de moy dans sa premiere messe.*

<sup>30</sup> Maria Anna Josepha Augusta, Schwester des Kurfürsten Max III. Joseph, geb. 7. Aug. 1734, vermählt 20. Juli 1755 mit Ludwig Georg Simpert, Markgraf von Baden-Baden, der bereits am 22. Oktober 1761 verstarb.

Albert-August, der spätere Herzog von Sachsen-Teschen, hatten der feierlichen Handlung beigewohnt.

Die *professio fidei* als erwählter Koadjutor von Augsburg legte Clemens Wenzeslaus bereits einen Tag nach der Wahl, am 6. November, in die Hände des Fürstbischofs Joseph ab. Als Zeugen waren dabei zugegen die Domherrn Franz Ludwig Graf von Öttingen-Baldern, Maximilian Christoph von Rodt und Franz Eustachius von Hornstein. Das Notariatsinstrument wurde von dem päpstlichen Protonotar und Dekan des Augsburger Kollegiatstiftes St. Moritz dem durch ein wenig rühmliches Leben bekannten Johann Baptist Bassi angefertigt<sup>31</sup>. Da weder die Zeugenaussagen noch die schriftlichen Zeugnisse Anlaß zur Beanstandung boten, — Dispens von der Defektibilität des Zeugen der *super statu ecclesiae* nur vom Hörensagen ausgesagt hatte, wurde erteilt —, erfolgte Ende März 1765 die päpstliche Konfirmation.

Der Besitz der beiden wenig ertragreichen süddeutschen Bistümer, die Anwartschaft auf das Hochstift Augsburg, konnten nach dem Urteil der Zeit keine hinreichende Versorgung für einen königlichen Prinzen sein, dessen Familie erst vor einem Menschenalter wieder zur katholischen Kirche zurückgekehrt war. Größere und reichere Pfründen sollten seine finanzielle Stellung sichern, sollten die Verluste Sachsens im Siebenjährigen Krieg durch einen Machtzuwachs im stiftischen Deutschland kompensieren, das kirchenpolitische Erbe der Wittelsbacher Fürstbischöfe dem nächsten Verwandten einbringen, die Verbündeten der Kaiserin Maria Theresia entlohnen und zugleich die kaiserliche Macht im Reich stärken. Kurhut und Kardinalspurpur waren Clemens Wenzeslaus zugedacht, und die verwandten und befreundeten europäischen Höfe ließen es nicht an Anstrengungen fehlen ihn zu diesen Zielen emporzutragen.

Sofort nach dem Tod des Wittelsbachers Clemens August hatte sich Clemens Wenzeslaus, allerdings vergeblich, um die Kölner Kurwürde bemüht. Auch nach der Wahl Max Friedrichs von Königsegg-Rothenfels wurden diese Pläne nicht ganz aufgegeben. Doch hatten alle Bemühungen um eine Koadjutorie für Clemens Wenzeslaus oder einen seiner Neffen in Köln ebensowenig Erfolg wie die sächsischen Bestrebungen um eine Koadjutorie in Mainz. Kurfürst Emmerich Joseph erklärte rund heraus, daß er unter mehr als zwanzig Domherrn die Auswahl habe und er an einen Wettiner nicht denke. Dank der vereinbarten Bemühungen der verwandten und befreundeten Höfe waren aber dafür die Bemühungen, die Nachfolge des Trierer Kurfürst-Erbbischofs Johann Philipp von Walderdorf für Clemens Wenzeslaus zu sichern, von Erfolg gekrönt. Der plötzliche Tod des Trierer Kurfürsten machte zwar die sorgfältig vorbereitete

<sup>31</sup> Ignaz Philipp Dengel, Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignor Josef Garampi in Deutschland 1761—1763 (Rom 1905) 72.

Koadjutorwahl hinfällig, führte aber nur um so schneller zur Verwirklichung der sächsischen Pläne: am 10. Februar 1768 wurde Clemens Wenzeslaus durch Akklamation zum Erzbischof und Kurfürsten von Trier gewählt<sup>32</sup>.

#### IV. Prozeß für Trier

In dem darauf von dem Kölner Nuntius Giovanni Battista Caprara durchgeführten Informativprozeß<sup>33</sup> trat als erster Zeuge der 55 Jahre alte Kölner Domkapitular Max Heinrich Joseph Anton Geyr zu Schweppenburg auf. Er war gleichzeitig Domherr in Lüttich und *abbas saecularius ecclesiae collegiatae Visitensis* und hatte sich für die Kandidatur des sächsischen Prinzen in Lüttich gegen Charles d'Outremont eingesetzt. In Lüttich, so gab er zu Protokoll, habe er auch die persönliche Bekanntschaft des Elekten gemacht und ihn in zahlreichen Gesprächen gut kennengelernt. Seine Sitten und seinen Lebenswandel könne er nur loben. Anerkennung verdiene seine weise Regierung der beiden Fürstbistümer Regensburg und Freising. Für die Würde und die Aufgaben eines Erzbischofs von Trier halte er ihn für sehr geeignet.

Den vorbildlichen Lebenswandel, den häufigen und frommen Sakramentenempfang und die kluge Regierung seiner Bistümer lobt auch der zweite Zeuge Friedrich Ludwig von Scampar, Propst der Kollegiatkirche St. Kunibert und Kanoniker des Kölner Domstifts<sup>34</sup>. Die Aussagen der beiden letzten Zeugen, des Kölner Generalvikars Johann Philipp von Horn-Goldschmidt und des Propstes von St. Andreas in Köln Theodor Clamor von Bossart<sup>35</sup>, die Clemens Wenzeslaus seit mehr als fünf Jahren kannten, stimmen weitgehend mit den Aussagen der zwei ersten Zeugen überein. Ihren Inhalt wiederzugeben dürfte sich erübrigen.

Größeres Interesse dürften dagegen die schriftlichen Zeugnisse des Trierer Informativprozesses beanspruchen. Aus dem *instrumentum electionis* greifen wir hier nur die die Vorgeschichte der Wahl schlaglichtartig erhellende Nachricht von der Abwesenheit dreier Domherren heraus. Fern-

<sup>32</sup> Hierzu die allerdings nicht erschöpfende Untersuchung von F. Schröder, Wie wurde Clemens Wenzeslaus Kurfürst von Trier? In: HJb 30 (1909) 24—42, 274—286.

<sup>33</sup> Original in Archivio della Nunziatura di Colonia 94. Die nach Rom geschickte Abschrift in Process. Consist. 156 (1768) 423—444.

<sup>34</sup> Scampar, der sein Alter mit 40 Jahren angab, war auch Kanoniker an St. Aposteln in Köln. Zusammen mit Kaspar Anton v. Radermacher war er einer der zuverlässigsten Berichterstatter, über die der Kölner Nuntius damals verfügte. Vgl. Hans Heinrich Kurth, Das kölnische Domkapitel im 18. Jahrhundert. Phil. Diss. Maschschr. (Bonn 1953) 128—129.

<sup>35</sup> Bossart war auch Kanoniker der Kollegiatkirche St. Gereon in Köln. Sein Alter gibt er im Informativprozeß mit 43 Jahren an. Kurth 97.

geblieben waren der Wahl Kurfürst-Erzbischof Emmerich Joseph von Mainz, der sich durch den Kantor Karl Kaspar Gottfried von Beißel v. Gymnich vertreten ließ, und Hugo Franz Graf von Eltz-Kempenich, dessen Stimmrecht Franz Karl Eberhard von Dalberg, Archidiakon von St. Castor in Karden, wahren sollte. Nicht anwesend und nicht vertreten war bei der Wahl Johann Anton Casimir Karl von Stadion. Allerdings hatte er, wie das *instrumentum electionis* erwähnt, in einem Brief vom 2. Februar 1768 erklärt *se majoritati votorum simpliciter accedere*.

Aus dem den Prozeßakten beigefügten Eligibilitätsbreve für Clemens Wenzeslaus vom 4. Juli 1767 ist vor allem auf jene Klausel hinzuweisen, die mit dem Tode des Fürstbischofs Joseph von Augsburg und in den Auseinandersetzungen um die Beibehaltung der Bistümer Freising und Regensburg während der nächsten beiden Jahre von größter Bedeutung sein sollte. Das Eligibilitätsbreve, das der Trierer Wahl zugrunde lag, war Clemens Wenzeslaus für ein Bistum oder Erzbistum gewährt worden, *ita tamen, ut si ut ad unam ex dictis ecclesiis electus fueris, et ab Apostolica Sede confirmatus, unam quam malueris ex praedictis ecclesiis Freisingensis et Ratisbonensis, vel quoties coadjutoriae ecclesiae Augustanae successioni locus factus fuerit, ambas quoque dimittere tenearis*.

Die *professio fidei* hatte der neuerwählte Bischof von Trier schon am 14. Februar 1768, morgens 8 Uhr in der Privatkapelle des Kurfürsten Karl Theodor zu Mannheim in die Hände des Wormser Weihbischofs Franz Xaver Anton von Scheben<sup>30</sup> abgelegt. Es mag das zugleich eine gewisse Anerkennung der Verdienste gewesen sein, die sich Scheben im Trierer Wahlgeschäft erworben hatte. Als Zeugen waren zugegen der Trierer Domdekan Franz Karl von Boos zu Waldeck und der Archidiakon

<sup>30</sup> Über den Wormser Weihbischof und Apostolischen Bücherkommissar Scheben, — die Form Scheben, die verschiedentlich in der Literatur vorkommt, begegnet weder in denen seinem Informativprozeß beigefügten Urkunden noch in seinen eigenen Unterschriften —, vgl. Heribert Raab Die Finalrelation des Kölner Nuntius G. B. Caprara 217f. und meinen demnächst im Jahrbuch f. d. Bistum Mainz erscheinenden Beitrag: Valentin Heimes' Informativprozesse anläßlich seiner Ernennung zum Weihbischof von Worms (1780) und Mainz (1782). — Scheben, der durch seine guten Beziehungen zum Mannheimer Hof und zu Mainz maßgeblich an den Vorverhandlungen für die Trierer Koadjutorwahl beteiligt war und sich im Kampf gegen Febronius auszeichnete, spendet in einem Brief an Nuntius Caprara vom 19. Februar 1768 Clemens Wenzeslaus folgendes Lob: *Princeps est, laborum amans, semper occupatus, absque consilio et adjumento ministri cunctorum gnarus, quae in Archi-Episcopo diu exercitato desiderantur et reperiuntur. Felicissima certe regio est, sub tam solliciti et vigilantissimi pastoris regimine, cujus rarum et illustrissimum exemplum concionis perpetuae locum tenet, majoremque fructus quam omnia concionatorum verba et labores producat . . .* Archivio Nunziatura di Colonia 37.



Lothar Karl Franz Joseph von Schenk-Schmidtburg, die Clemens Wenzeslaus mit der Nachricht von dem glücklichen Ausgang der Wahl entgegen-gereist waren.

Da Clemens Wenzeslaus inzwischen auch am Fest des heiligen Laurentius 1766 (10. August) durch Bischof Joseph von Augsburg im Dom zu Freising unter Assistenz der Weihbischöfe von Augsburg und Regensburg, der Franz Xaver von Adelman, Ep. Mactaritensis i. p. i., und Johann Anton von Wolframsdorff, Ep. Arethusiensis i. p. i.<sup>37</sup>, die Bischofsweihe empfangen hatte, stand der päpstlichen Konfirmation nichts mehr im Wege.

Drei Bistümer, eine nicht unansehnliche geistlich-weltliche Macht, hatte der junge Wettiner 1768, sieben Jahre nach seinem Entschluß, den Offiziers-rock mit dem geistlichen Gewand zu vertauschen, in seiner Hand vereinigt. Und noch im Hochsommer des gleichen Jahres fiel ihm mit dem Tode des Fürstbischofs Joseph als dessen Koadjutor die Regierung des Hochstifts Augsburg zu. Es war vorauszusehen, daß weder die Kurie noch alle betroffenen Kapitel eine solche Bistumskumulation ohne Widerspruch hinnehmen würden. Auf Grund des für Trier erteilten Eligibilitäts-brevés betrachtete Rom die Bistümer Freising und Regensburg als vakant und ermächtigte die beiden Kapitel zu Neuwahlen. Eine rücksichtslose Ausnutzung der politischen und auch der kirchenrechtlichen Möglichkeiten — zumindest wäre in Freising nach dem erteilten Eligibilitätsbrevé und mit bayerischer Unterstützung eine erfolgreiche Wiederwahl zu inszenieren gewesen — hätte Clemens Wenzeslaus die Retention der beiden süddeutschen Bistümer sichern können. Doch verzichtete er nicht nur aus politischer Einsicht auf den Einsatz dieser Mittel; Verhandlungen mit dem Fürstpropst von Ellwangen und späteren Bischof von Regensburg, Anton Ignaz von Fugger<sup>38</sup>, hatten die Möglichkeit einer gewissen Entschädigung für die beiden verlorenen Bistümer eröffnet.

---

<sup>37</sup> Franz Xaver v. Adelman zu Adelmansfelden, geb. am 1. Juli 1721, macht seine Studien von 1738 bis 1741 an der Benediktineruniversität Salzburg, wird am 17. September 1747 in Dillingen von Fürstbischof Joseph von Augsburg zum Priester geweiht und nach dem Tode des Augsburger Weihbischofs Johann Jacob von Mayer, Ep. Pergamen. i. p. i. zu dessen Nachfolger ernannt. Informativprozeß durchgeführt durch den Wiener Nuntius Fabritius Serbelloni am 16. April 1750 in Process. Consist. 138 (1750) 299—308.

Johann Anton v. Wolframsdorff, geb. als Sohn des Heinrich Mauritius von Wolframsdorff und der Johanna Petronilla geb. von Schrenck und am 15. Januar 1713 in Egmatting getauft, von 1731 bis 1735 Zögling des Collegium Germanicum, empfängt die Priesterweihe durch Ludwig Antonius Valdina Cremona, Ep. Hermopolitano, in dessen Hauskapelle in Rom, 17. Juli 1735, zeichnet sich durch eine 13jährige eifrige Tätigkeit als Pfarrer in Cham aus und wird 1759 (9. Oktober) von Kardinal Johann Theodor zum Weihbischof von Regensburg ernannt. — Process. Consist. 149 (1759) 621—630.

<sup>38</sup> Über Fürstpropst Fugger vgl. R a a b, Finalrelation Caprara 223.



Ungefähr ein halbes Jahr nach der Wahl Fuggers zum Bischof von Regensburg (18. Januar 1769) erhielt Clemens Wenzeslaus bereits das Eligibilitätsbreve für die Ellwanger Koadjutorie. Zwar zogen sich die Verhandlungen mit dem Kapitel noch einige Monate hin, seine Wahl zum Koadjutor des Fürstpropstes war aber damals schon so gut wie sicher<sup>39</sup>. Am 30. April 1770 wurde er einstimmig gewählt, und am 31. Mai wurde vor dem zuständigen Kölner Nuntius Giovanni Battista Caprara der Informativprozeß durchgeführt<sup>40</sup>.

Als erster Zeuge gab der Koblenzer Official Kaspar Anton von Radermacher<sup>41</sup> seine Aussagen über Clemens Wenzeslaus zu Protokoll. Radermacher, der seit dem Regierungsantritt Clemens Wenzeslaus in Trier als Geistlicher Rat und Official in dessen Diensten steht, lobt vor allem die Sittenreinheit und den vorbildlichen Lebenswandel des Elekten. Zwar sei ihm nicht bekannt, ob er akademische Grade besitze, doch wisse er, daß er über die für das bischöfliche Lehr- und Hirtenamt notwendigen theologischen und kirchenrechtlichen Kenntnisse verfüge<sup>42</sup>. Die Bistümer Freising, Regensburg, Augsburg und Trier habe er ausgezeichnet verwaltet, *cum singulari prudentia, quam summa cum integritate, morumque praeclara methodo*. Er zelebrierte häufig und *ipsum prudentem et diligentem esse in defendendis conservandis et augendis juribus spiritualibus et temporalibus suarum dioecesium*.

P. Michael Kurth, der von 1766 bis 1769 Prior der Dominikaner in Koblenz gewesen war<sup>43</sup>, lobt vor allem die persönliche Frömmigkeit des

<sup>39</sup> Zur Ellwanger Koadjutorwahl vgl. O. Häcker, Clemens Wenzeslaus, der letzte Fürstpropst von Ellwangen. In: Ellwanger Jahrbuch 1912/1913. J. A. Giefel in Württemberg. Vierteljahreshefte f. Landesgesch. III (1880) 21f, die jedoch nicht die Wiener und römischen Akten heranziehen und auch nicht entfernt eine Geschichte der Koadjutorwahl sein können.

<sup>40</sup> Original im Archivio della Nunziatura di Colonia 107. — Abschrift Process. Consist. 159 (1770) 107—134.

<sup>41</sup> Radermacher, Dekan des Bonner Münsterstifts, Domherr in Köln seit 1769, Kanoniker an St. Simeon in Trier, gibt sein Alter mit 58 Jahren an. Von 1727 bis 1733 hatte er am Collegium Germanicum studiert; er starb am 22. Juli 1773, *vir eximia scientia praeditus, qui in arduis negotiis electoribus a consiliis fuit, sua facundia et ingenio omnium animos in se trahit*. — Auf seinen Briefwechsel mit Garampi und den Kölner Nuntien gehe ich an anderer Stelle ausführlicher ein.

<sup>42</sup> *Non scio eum aliquo gradu insignitum esse, bene vero scio, ipsum Theologiae et Juris Can. tali fructu operam dedisse, ut doctrina sufficienti polleat, quae in Episcopo requiritur ad hoc, ut alios possit docere... scio eum in ecclesiasticis functionibus et exercitio sacrorum ordinum diu versatum frequentum et devotum fuisse, ac eatenus omnibus praeluxisse exemplo...*

<sup>43</sup> Sein Alter gibt Kurth mit 58 Jahren an. Zur Zeit sei er Subprior der Kölner Dominikaner.

Trierer Kurfürsten, von der er sich häufig selbst habe überzeugen können. *In ecclesiasticis functionibus ordinumque susceptorum exercitio est versatissimus, in susceptione sacramentorum non minus devotus quam frequens. Eundem pietatis, charitatis et prudentiae in gubernando egregia edidisse specimina, verbo aequae ac exemplo profuisse, in aperto est, et ab aemulis negari nequit.*

Die beiden letzten Zeugen, die Karmeliter P. Edmund a. S. Margaretha und P. Dominikus a Jesu Maria, die Clemens Wenzeslaus seit einigen Jahren kennen, stimmen im Lob des Trierer Kurfürsten mit Radermacher und Kurth überein.

Die *professio fidei* für Ellwangen legte Clemens Wenzeslaus am 2. Juni 1770 gegen 9 Uhr vor dem hierzu subdelegierten Koblenzer Offizial Johann Joseph Hurth im Beisein des Hofkaplans Ernst Schmid, des Hofrechners Karl Kaspar Schili und des Apostolischen Protonotars Johann Peter Kopp ab.

Damit sind die Informativprozesse als Quelle für eine Biographie des letzten Kurfürst-Erzbischofs von Trier im wesentlichen ausgewertet. Es wäre verfehlt, von einer Quellengruppe her, die nicht zu den ertragreichsten gehört, ein Bild des Menschen und Bischofs oder gar einen Überblick über die deutschen Bischofswahlen zwischen 1761 und 1768 zeichnen zu wollen. Aber trotzdem meinen wir, daß dieser Versuch einiges neues Licht über Clemens Wenzeslaus verbreiten konnte und ihn vielleicht der historischen Forschung etwas näher bringt.

## Springiersbach 1107—1957

In diesem Jahre sind achteinhalb Jahrhunderte vergangen, seit Erzbischof Bruno von Trier die Gründung des Augustiner-Chorherrn-Stifts Springiersbach im Kontelwald bestätigte.

In der Urkunde wird folgendes mitgeteilt: Benigna, die Witwe des pfalzgräflichen Ministerialen Ruker hatte mit Erlaubnis ihres Lehnsherrn, des Pfalzgrafen Siegfried, ihren Besitz Thermunt im Kontelwald zur Errichtung eines Klosters zur Verfügung gestellt, in welchem Priester, die die Welt verlassen wollten, nach der Regel des heiligen Augustinus leben sollten, und in welchem sie selbst in einem Leben der Buße ihre Tage zu beschließen gedachte<sup>1</sup>. Über Benignas Herkunft werden keine Angaben gemacht. Erst im 17. Jahrhundert taucht die Nachricht auf, Benigna habe dem Geschlecht derer von Daun angehört<sup>2</sup>. Zu beweisen ist das nicht; die Gründungsurkunde scheint eine solche Annahme sogar direkt unmöglich zu machen: in der Zeugenliste erscheint in der Gruppe der Freien auch ein Albero von Daun, während Benigna mit ihrem Bruder Richard und ihren Kindern in der Gruppe der pfalzgräflichen Ministerialen erwähnt wird. Der Umstand, daß der Name Richard — so heißt Benignas Sohn, der die Leitung des Klosters übernahm — in der Dauner Genealogie häufig vorkommt, genügt jedenfalls nicht zu einer entsprechenden Schlußfolgerung<sup>3</sup>.

Über das Anfangsstadium klösterlichen Lebens im Kontelwald in den Jahren nach der Gründung schweigen die Quellen. Welche geistigen Kräfte aber hier in der Stille sich zu entfalten begannen, zeigen einige Namen: so gab der Kanoniker Ellenhard von Utrecht vor 1108 seine Präbende auf, um in Springiersbach einzutreten<sup>4</sup>; Borno, der später von Springiersbach als Abt nach Rolduc (Klosterath) ging, stammt aus Burgund<sup>5</sup>. Auch die im Springiersbacher Nekrolog auftretenden Namen Beruhardus, Gaderiwardus, Paginus, Schinnigus, Thamanus, Goldinus und Arutherus<sup>6</sup> scheinen der ersten Mönchsgeneration anzugehören und weisen auf eine Herkunft aus Frankreich oder aus romanischen Sprachinseln im Erzbistum Trier hin<sup>7</sup>. Den Geist von Springiersbach und die von dort ausgehende Anziehungskraft auf Priester und Laien, die nach den Idealen der Gregorianischen Reformbestrebungen ihr Leben gestalten wollten, zeigen vor

<sup>1</sup> Die Gründungsurkunde in MRUB 1 nr 415.

<sup>2</sup> StA Koblenz, Abt. 701 nr 858; Abt. 33 nr 12 286. Vgl. J. Marx, Geschichte des Erzstifts Trier, Trier 1858—1864, 2, 2 S. 214.

<sup>3</sup> Dienstmännern der Dauner kommen im Kröver Reich häufig vor und führen z. T. auch das Dauner Wappen (evtl. mit einem Beizeichen); vielleicht beruht die Zurechnung Benignas und ihrer Familie zu diesem Geschlecht auf einem solchen Wappen. Zu den Wappen vgl. die Sammlung Fenger im Bistumsarchiv Trier.

<sup>4</sup> Vgl. Ch. Dereine, Les coutumiers de Saint-Quentin de Beauvais et de Springiersbach, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 43, 1948, S. 424.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> StA Koblenz, Abt. 701 A VII, 1 nr 138.

<sup>7</sup> Vgl. dazu E. Ewig, Trier im Merowingerreich, Trier 1954, S. 68—77.

allein die Konstitutionen, von denen Dereine mit Recht sagt, daß sie nur auf eine so starke Persönlichkeit wie Richard von Springiersbach zurückgehen können<sup>8</sup>.

Sie vertreten entgegen einer Lebensform für Kanoniker, die von vorneherein auf menschliche Schwachheit Rücksicht nimmt, das strengere Ideal, das die Eremiten aus der Frühzeit der Kirche zum Vorbild nahm: eine nicht durch Interpretation gemilderte Armut, ausgedehntes Fasten, Chorgebet und die ganz ernst genommene Pflicht zur Arbeit der Kanoniker in einem Handwerk, in der Landwirtschaft bzw. in einer anderen entsprechenden Weise waren für Richard die Grundpfeiler klösterlichen Lebens. Er wandte sich gegen die von Rupert von Deutz vertretene Ansicht, der heilige Benedikt habe die Handarbeit zwar empfohlen, aber nicht zur strengen Pflicht gemacht, und den Priestermönchen sei es angemessener, keine knechtlichen Arbeiten zu verrichten, sondern sich nur dem Gebet und der Betrachtung zu widmen: „Wie kann man eine Arbeit knechtlich nennen, die von Knechtschaft so mancher Art befreit!“ — Die schnelle Ausbreitung der Klöster Springiersbacher Observanz in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zeigt, welchen Widerhall die strenge Lebensweise fand.

In einer Urkunde des Papstes Kalixt II. von 1123 werden Außenstationen — *cellae* — erwähnt, in denen der Propst des Mutterklosters und seine Priester für das sich einfindende Volk Gottesdienst halten, predigen, die Beichte hören und denen, die es wünschen, die Sterbesakramente spenden dürfen<sup>9</sup>. Aus einer Urkunde von 1128 erfahren wir die ersten Namen: das Marienkloster vor den Toren Andernach (später St. Thomas genannt) und Lonnig auf dem Maifeld<sup>10</sup>.

Die Anfänge in Lonnig gehen auf den trierischen Ministerialen Werner zurück, der eine auf seinem Eigengut erbaute Kapelle einem Eremiten namens Ludold übergeben hatte, der dort Männer und Frauen, die nach einem zurückgezogenen Leben verlangten, um sich scharte und leitete; nach dessen Tode übertrug Werner die Niederlassung an Richard von Springiersbach<sup>11</sup>.

Das erste selbständige Frauenkloster Springiersbacher Observanz entstand um 1127/28; Richard verlegte den Frauenkonvent von Springiersbach, dessen erstes bekanntes Mitglied seine Mutter Benigna war, in das ihm von Erzbischof Meginher zur Verfügung gestellte verfallene alte Marienkloster vor den Mauern Andernachs und gab ihm seine Schwester Texwindis zur Vorsteherin<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. Dereine a. a. O. S. 421—432.

<sup>9</sup> MRUB 1 nr 451.

<sup>10</sup> Ebd. 1 nr 460.

<sup>11</sup> Ebd. 1 nr 526. Zwischen 1119 und 1123 dürfte die Zelle an Springiersbach gekommen sein. 1136 wurde sie durch Erzbischof Albero zur Abtei erhoben (MRR 1 nr 2289 = Nachtrag zu 1 in Band 4, S. 703). Dereine hat mit dem Namen Ludold eine kühne Vermutung verbunden und die Frage gestellt, ob Ludold etwa mit jenem Liutolf identisch sei, bei dem Norbert von Xanten eine Zeit lang verweilte, ehe er Prémontré gründete (Ch. Dereine, *La réforme canoniale en Rhénanie* (1075—1150) in: *Mémorial d'un voyage d'études de la Société Nationale des antiquaires de France en Rhénanie*, Paris 1953, S. 237).

<sup>12</sup> MRUB 1 nr 460 u. 466. MG SS XV, S. 968—970. Vgl. auch Ewig a. a. O. S. 142.



Ein Jahrzehnt später wurde auf einer Halbinsel in der Mosel gegenüber Bremm das Frauenkloster Stuben gegründet; ein gewisser Egenolf, dessen Tochter dort eintrat und die die erste Meisterin gewesen zu sein scheint, hatte mit einer Güterschenkung die Existenzgrundlage geboten<sup>13</sup>. Man war in Stuben noch mit der Einrichtung beschäftigt, da erhoben sich in der Voreifel bereits die ersten Bauten des Doppelklosters Martental, das zwischen 1139 und 1141 entstand<sup>14</sup>. 1143 verlegte man den Frauenkonvent von Lonnig nach Schönstatt und schuf die zweite Springiersbacher Niederlassung am Rhein<sup>15</sup>.

Zwischen 1145 und 1157 wurde im Pfarrbezirk Kaimt-Zell an der Mosel, den Erzbischof Albero 1142 an Springiersbach übertragen hatte<sup>16</sup>, das Frauenkloster auf der Marienburg errichtet<sup>17</sup>. Um die Jahrhundertmitte wandelte Papst Eugen III. das Benediktinerinnenkloster St. Irminen/Oeren in ein Augustinerinnenkloster um und unterstellte es Richard von Springiersbach<sup>18</sup>. Vor 1152 entstand das Augustinermännerkloster in Merzig<sup>19</sup> und schließlich 1157 — von Kaiser Friedrich I. dotiert — bei Boppard das Doppelkloster Pedernach<sup>20</sup>.

Mit diesen 9 Tochtergründungen war der von Springiersbach ausstrahlende Geist nicht erschöpft. Bereits vor der Errichtung der ersten Außenstation in Lonnig ging der Springiersbacher Kanoniker Bertolf als Abt nach Rolduc

<sup>13</sup> MRUB 1 nr 495 und C. Schorn, *Eiflia sacra*, Bonn 1888/89, 2, S. 608.

<sup>14</sup> Die Datierung ergibt sich aus den Urkunden für Springiersbach von 1139 und 1141 (MRUB 1 nr 507 und 522). Im Jahre 1212 besteht nur noch der Frauenkonvent (MRR 2 nr 1170).

<sup>15</sup> MRUB 1 nr 529.

<sup>16</sup> MRUB 1 nr 527/28.

<sup>17</sup> Zur Datierung: in der Urkunde des Papstes Eugen III. für Springiersbach von 1145 wird das Kloster noch nicht genannt, wohl aber der Ort (*castrum* s. *Mariae*; MRUB 1 nr 538). Dicht bei dem Kloster lag die alte Mutterkirche der Dörfer im Zeller Hamm, die 1142 an Springiersbach geschenkt und um die Wende des 12./13. Jahrhunderts nach Zell verlegt wurde. Vgl. F. Pauly, *Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier*, Das Landkapitel Kaimt-Zell, *Rheinisches Archiv* 49, Bonn 1957, S. 136 (dort statt „zu Anfang des 12. Jahrhunderts“ „um die Mitte des 12. Jahrhunderts“ zu verbessern). Für 1157 ist die Einweihung der Klosterkirche überliefert; vgl. *Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, Die Kunstdenkmäler des Kreises Zell an der Mosel* (bearbeitet von H. Vogts), Düsseldorf 1938, S. 189; dort irrtümlich statt des Erzbischofs Hillin der Name des Erzbischofs Arnold von Trier.

<sup>18</sup> Vgl. Th. Zimmer, *Das Kloster St. Irminen-Oeren in Trier*, *Trierer Zeitschrift* 23, 1954/55, S. 77—82.

<sup>19</sup> MRUB 1 nr 575.

<sup>20</sup> Ebd. 1 nr 600. Vgl. F. J. Heyen, *Reichsgut im Rheinland, Die Geschichte des königlichen Fiskus Boppard*, *Rheinisches Archiv* 48, Bonn 1956, S. 126—129. Die Gründungsurkunde spricht zwar nicht ausdrücklich von einer Beteiligung Richards von Springiersbach; da der Konvent später aber Springiersbach unterstand (Sta Koblenz Abt. 180 nr 67 a) und Richard in einer im Januar 1157 vom Kaiser in Trier ausgefertigten Urkunde als Zeuge erscheint, ist seine Beteiligung bei der Vorbereitung der Gründung wohl anzunehmen. Der Männerkonvent in Pedernach ging später unter, der Frauenkonvent wurde kurz vor 1500 aufgehoben; vgl. Heyen a. a. O.



(Klosterrath); ihm folgte Borno<sup>21</sup>. Ein anderer, Bertolf, vielleicht identisch mit dem genannten, wurde erster Abt (1119) im Augustinerkloster Frankenthal in der Pfalz<sup>22</sup>. Von Rolduc gelangte die strenge Springiersbacher Regel nach Salzburg und von dort in andere Klöster Österreichs<sup>23</sup>. Ob auch die 1121 in Steinfeld durchdringende Reform des kanonischen Lebens direkt von Springiersbach beeinflusst war, bedarf noch einer genaueren Untersuchung<sup>24</sup>.

Über die innere Struktur der Augustinerklöster im Bistum Trier gibt eine Urkunde des Papstes Innozenz II. von 1139 Aufschluß. Ein jährlich zusammen tretendes Generalkapitel der Äbte der Männerklöster — nach 1160 die Äbte bzw. die Pröpste von Springiersbach, Lonnig, Martental, Merzig und Pedernach — wacht über die Einhaltung der Ordensregel. Die Tochterklöster sind jährlich zu visitieren, um etwa entstandene Mißstände gleich beheben zu können. Die Frauenklöster unterstehen der Aufsicht der Äbte der Männerklöster, und zwar Schönnstatt dem Abte von Lonnig, alle anderen Frauenklöster dem Abte von Springiersbach, dessen Kloster durch den Abt von Lonnig visitiert wird, während Lonnig zur Visitation Springiersbach untersteht. Springiersbacher Kanoniker, die als Äbte in andere Klöster berufen werden, müssen, wenn sie dort abgesetzt wurden oder wenn sie auf ihre Würde verzichtet haben, nach Springiersbach zurückkehren und als einfache Mitglieder des Konvents dem Abt wieder gehorsam sein. Der Abt von Springiersbach führt den Vorsitz bei der Wahl der Vorsteherinnen der Tochterklöster; niemand soll ihm diesen Vorrang streitig machen<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> MG SS XVI (Annales Rodenses) S. 705. Borno wurde (wegen der von ihm vertretenen strengen Springiersbacher Regel) 1127 vertrieben, kehrte aber 1134 nach Vermittlung des Kardinallegaten Gerhard zurück (MRR 1 nr 1852); von 1127—1134 war Borno Propst in Lonnig (ebd.).

<sup>22</sup> Vgl. die kommende Veröffentlichung von J. Semmler in den Blättern für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde: Das Stift Frankenthal in der Kanonikerreform des 12. Jahrhunderts.

<sup>23</sup> Vgl. Dereine, Les coutumiers... a. a. O. S. 425 und 431; auch Neumünster im Bistum Lüttich hatte Verbindung mit Springiersbach (Gebetsverbrüderung), Dereine a. a. O. S. 425.

<sup>24</sup> Ebd. Dereine stützt sich offensichtlich auf Schorn, a. a. O. 2, S. 568/69 und auf Th. Paas, Entstehung und Geschichte des Klosters Steinfeld als Propstei, Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, 93, 1912, S. 1 ff., die sich wiederum auf Gelenius (Farrago diplomatum) stützen. Die Mitteilung, daß bereits vor dem Jahre 1100 die Kanoniker Eberwin von Helffenstein, Cuno von Wederstein und Walter von Ulmen aus Springiersbach nach Steinfeld gekommen sein sollen, ist in dieser Gestalt aus zeitlichen und aus genealogischen Gründen mit großer Vorsicht zu betrachten. Eine Übernahme der strengen Springiersbacher Konstitutionen um 1120 dagegen ist möglich. Für eine (kurze) Zugehörigkeit Steinfelds zum Springiersbacher Ordensverband gibt es — soweit ich sehe — keinen Beweis. Von Steinfeld aus wurde im Erzbistum Trier das Prämonstratenser Kloster Sayn gegründet; auch das Prämonstratenserinnenkloster Engelpfort unterstand für kurze Zeit der Aufsicht des Abtes von Steinfeld, bis es von Erzbischof Heinrich von Trier 1275 dem Abte von Sayn unterstellt wurde (MRUB 2 nr 929/30; MRR nr 2744 und 4 nr 218).

<sup>25</sup> MRUB 1 nr 507. Um die Wende des 12./13. Jahrhunderts scheint das Generalkapitel nur noch aus den Äbten von Springiersbach und Lonnig be-

Einen großzügigen Wohltäter fand die Abtei im Kontelwald in der Person des Pfalzgrafen Wilhelm, der in seinem Testament seinen ganzen Besitz, unter dem sich auch nicht wenige Reichslehen befanden, hergab; er vermachte Güterkomplexe in Köv und Reil, Höfe in Bengel, Rissbach, Traben-Trarbach, Burg, Mulay (zwischen Bengel und Reil), Pünderich, Alfien, Immerath, Winkel, Scheidhof bei Sarmersbach, Üss, Dockweiler, Wengerohr, Lötzeuren und Sommet (zwischen Dohr und Urschmitt auf dem Kochemer Berg), ferner Grund- und Hausbesitz in Rissbach, Reil, Briedel, Spei bei Merl, Alf, Aldegund, Bremm, Nehren, Klotten, Olkenbach, Wittlich, Noviand, Wirfus, Saxler, Steiningen, Wagenhausen, Trautzberg, Strohn, Mückeln, Hontheim und Monreal (Cunisberch)<sup>20</sup>. Abgerundet wurde dieser Besitz um 1150 durch die Höfe Wollmerath, Ürsfeld und Sprink, die Siegfried von Isenburg schenkte<sup>27</sup>. Fast gleichzeitig mit der Schenkung des Pfalzgrafen Wilhelm, der nach seinem Tode (†1140/42) in Springiersbach begraben wurde, hatte Erzbischof Albero von Trier dem Kloster den Pfarrbezirk Kaimt-Zell (mit den Filialen Merl, Corray, Kaimt und Pünderich) samt dem Zehntrecht zur Stiftung seines Jahrgedächtnisses vermacht<sup>28</sup>. Mit diesen Vermächtnissen wurde Springiersbach zu dem im 12. Jahrhundert im Erzbistum Trier am reichsten dotierten Kloster. Wenn auch auf diese Weise die Gründung Benignas eine der schnell wachsenden Zahl der Insassen entsprechende großzügig bemessene Dotation erhielt, so scheint sie sich leider nicht zum Vorteil der Abtei ausgewirkt zu haben.

Richard starb am 22. Oktober 1158. Den Abtsstab von Springiersbach erhielt sein Neffe Richard<sup>29</sup>. Ihm folgte, 1171 zum ersten Male bezeugt, ein anderer Neffe Richards mit Namen Godefrid<sup>30</sup>, der bis zum Jahre 1190 in Urkunden vorkommt<sup>31</sup>. Es ist nicht festzustellen, ob während seiner Regierungszeit oder bereits unter Richard II. jene Mißstände einzureißen begannen, von denen die Überlieferung in den 90er Jahren des 12. Jahrhunderts berichten muß. Jeden-

standen zu haben, da die Männerkonvente in Martental und Pedernach sich bald auflösten und Merzig 1182 aus dem Springiersbacher Verband entlassen und der Prämonstratenserabtei Wadgassen übergeben wurde (MRUB 2 nr 54). Wie sehr man aber die häufige Visitation gerade in Zeiten der Blüte des Ordenslebens als das entscheidende Mittel zur Aufrechterhaltung der Ordensdisziplin betrachtete, zeigt u. a. für unseren Bereich die Verfügung des Papstes Gregor IX. von 1232 an den Abt von Himmerod, das im unterstellte Frauenkloster Löwenbrücken in Trier z w e i Mal im Jahre zu visitieren (StA Koblenz, Abt. 96 nr 173).

<sup>20</sup> MRUB 1 nr 532 und 2 nr 112. Zur Identifizierung einiger Ortsnamen vgl. StA Koblenz Abt. 180, Akten nr 116–119; Cunisberch = Königsberg gibt es in der Eifel nicht, wohl aber Monreal.

<sup>27</sup> MRR 1 nr 2110. J. Marx (Erzstift Trier, 2, 2, S. 217) führt diesen Besitz irrtümlich auf eine Schenkung des Pfalzgrafen Siegfried zurück.

<sup>28</sup> MRUB 1 nr 527/28. Die Abtei übernahm von da an bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Seelsorge des Pfarrbezirks Kaimt-Zell.

<sup>29</sup> MRR 2 nr 151. Richard II. urkundlich erstmals bezeugt am 9. März 1159 (MRUB 1 nr 605/6; MRR 1 nr 151).

<sup>30</sup> MRR 2 nr 307. In einer Urkunde Kaiser Friedrichs I. von 1171 wird Godefried als Enkel Benignas bezeugt (MRUB 2 nr 4 a).

<sup>31</sup> MRR 2 nr 365, 408, 427, 448/9, 467, 474, 484, 492, 511, 653/4.

falls war in Springiersbach nach dem Tode Godefrids, als Absalom aus St. Viktor in Paris zum Abt postuliert wurde, nicht nur einiges reformbedürftig<sup>32</sup>. Wenn man auch keinen vollständigen Verfall der Ordenszucht anzunehmen braucht — die Einzelheiten entstammen dem *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach, der nicht selten die Rolle des Redakteurs eines Generalanzeigers seiner Zeit gespielt hat<sup>33</sup> — so müssen die Nachrichten aus Springiersbach gegen Ende des 12. Jahrhunderts unter Berücksichtigung der strengen Konstitutionen Richards I. doch nachdenklich stimmen.

Die Gründe für die Lockerung der Ordenszucht sind leicht zu ermitteln. Mit der Schenkung des Pfalzgrafen Wilhelm war Springiersbach mit einem Male reich geworden. Dieser Zuwachs an irdischen Gütern mußte in einem Kloster, in dem bisher die strengste Interpretation der Armut gegolten hatte, zu einem Problem werden. Einerseits hatte man sich der Armut verpflichtet, andererseits strömte, seitdem König Konrad III. die Schenkung des Pfalzgrafen Wilhelm bestätigt hatte<sup>34</sup>, eine Fülle von jährlichen Einkünften aus einigen 30 Höfen dem Kloster im Kontelwald zu; es lag zwar nicht außerhalb der Gedankengänge Springiersbacher Mentalität, mit diesem Besitz die Tochterklöster weiter auszustatten — Richard hatte seiner Zeit Andernach, Lonnig und Stuben, und wohl auch Martental mit Gütern des Mutterklosters z. T. dotiert — es bleibt aber dennoch ein Rätsel, weshalb Richard im letzten Jahrzehnt seines Lebens diese Massierung von Grundbesitz für das Mutterkloster geduldet hat. Vielleicht tat er es mit Rücksicht auf die zwischen 1143 und 1157 sich häufenden Neugründungen, denen er mit den Gütern des Mutterklosters im gegebenen Falle helfen wollte. Umstände, die wir nicht kennen, mögen es mit sich gebracht haben, daß diese Verteilung des Besitzes unterblieb bzw. sich als unnötig erwies. Richards Nachfolger haben jedenfalls den ganzen, dem Hauptkloster zugefallenen Besitz behalten und damit — wie es scheint — nicht wenig zum Verfall der Ordenszucht beigetragen.

Als die Frage der Besitzverteilung besprochen und entschieden werden mußte, lebte in Springiersbach bereits die zweite Mönchsgeneration, die die Armut der Gründungszeit nicht erlebt, dafür aber den Reichtum seit der Schenkung des Pfalzgrafen Wilhelm im Bewußtsein hatte. So mag es gekommen sein, daß Springiersbach gegen Ende des 12. Jahrhunderts — 40 Jahre nach dem Tode des ersten Abtes und 90 Jahre nach der Gründung des Klosters bereits zu einer vom Geiste Richards abweichenden Interpretation der Ordensregel kommen konnte. Diese Krise, in deren Verlauf die Tochterklöster Merzig und Oeren/St. Irminen in Trier verloren gingen — Merzig wurde Wadgassen unterstellt und kam so an den Prämonstratenserorden, Oeren/St. Irminen unterstellte Erzbischof Johann (1190—1212) sich persönlich — wurde durch die Wirksamkeit des Abtes Absalom beendet. Man hat aber auch in späteren Zeiten in Springiersbach noch mehr als einmal um das Armutsideal ringen müssen, freilich in

<sup>32</sup> Vgl. P. Ch. Brower und P. J. Masen, *Antiquitatum et annalium Trevirensium libri XXV*, Leodii 1670, 2. S. 115/16.

<sup>33</sup> Vgl. LThK 2, Sp. 779.

<sup>34</sup> MRUB 1 nr 532.

anderer Weise. War es im 12. Jahrhundert der Überfluß an irdischen Gütern, der sich gefährlich erwies, so kam im Spätmittelalter, als die Erträge aus den verpachteten Höfen zurückgingen bzw. die in früherer Zeit festgesetzten und unveränderlich bleibenden Zinszahlungen einer ständig steigenden Entwertung verfielen, die Versuchung aus einer anderen Richtung: die Not zwang zur Suche nach zusätzlichen Existenzmitteln. Nachdem man im 14. Jahrhundert Dispens erbeten und erhalten hatte, Testamente anzunehmen, in denen Ordensmitglieder ihr elterliches Erbe dem Kloster vermachten, sah man sich am Ende dieses Jahrhunderts sogar gezwungen, beim Eintritt eines Novizen die Frage nach einem etwa möglichen jährlichen Unterhaltsbeitrag seitens der Verwandten zu stellen. Anläßlich der Visitation von 1421 — gehalten im Auftrage des Papstes Martin V. durch den Kardinal Wilhelm von Fillastre<sup>35</sup> — wurde auf die damit verbundenen Gefahren hingewiesen; ebenso auf die Möglichkeiten einer Verfälschung des Ordensideals durch die Annahme von Benefizien, mit denen keine Seelsorge verbunden war.

Man hat sich durch diese Schwierigkeiten hindurchkämpfen müssen und die Probleme wenigstens zum Teil gelöst. Ende des 15. Jahrhunderts sind Springiersbacher Äbte selbst wieder an der Reform der Frauenklöster des Ordens beteiligt.

F. Pauly, Trier

---

<sup>35</sup> StA Koblenz, Abt. 180 nr 178 b.



# BESPRECHUNGEN

## KIRCHENGESCHICHTE

Jonkers, E. J.: *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt.* —

Leiden: Brill 1954. 138 S. (Textus minores in usum academicum, Vol. 19.) Kart. 6,50 hfl. Die vorliegende handliche Ausgabe ist wohl als Ersatz für die Sammlung der Kanones der altkirchlichen Konzilien gedacht, die F. Lauchert bereits 1896 in den kirchen- und dogmengeschichtlichen Quellen des Verlages Mohr-Tübingen herausgegeben hatte. Zeitlich beschränkt sie sich aber auf das 4. Jh., während Lauchert noch die Kanones von Ephesus, Chalcedon, des Quinisextum und der Synode von Nikäa 787 bot. Man wird diese Verkürzung bedauern, da sie die wichtige Beobachtung einer Weiterentwicklung gewisser Kanones (vgl. etwa can. 6 von Nikäa!) erschwert. Inhaltlich bietet J. in seinem chronologischen Rahmen allerdings wieder mehr als Lauchert, da er auch die Symbole der drei sirmischen Synoden von 351 (hier mit den Anathemata), 357 und 359 abdruckt.

Aufs Ganze gesehen kann man leider die vorliegende Ausgabe nicht als einen Fortschritt gegenüber Lauchert bezeichnen. Die Texte werden einfach nach Mansi oder Hefele-Leclercq wiedergegeben, ohne irgendwelche Hinweise auf wichtige Lesarten oder bedeutsame Textemendationen aus der jüngsten Forschungsarbeit. So fehlt z. B. jede Angabe über die Untersuchung von E. Schwartz zum 6. Kanon von Nikäa. Auf philologische Bemerkungen ist fast völlig verzichtet, obwohl sie sich beim Latein der canones der Synode von Elvira geradezu aufdrängen. Völlig unverständlich bleibt es, warum für die canones von Serdika (343) neben dem griechischen Text der lateinische nicht mitabgedruckt wurde, zumal er seit den Arbeiten Turners in einwandfreier Form vorliegt; das eigentliche Interesse liegt hier gerade im Vergleich der beiden Formulierungen. An sachlichen Erläuterungen bietet J. wohl mehr als Lauchert, aber es wäre doch gerade die Aufgabe eines kirchen- oder dogmenhistorischen Seminars, für deren Teilnehmer die Ausgabe ja gedacht ist, das sachliche Verständnis der Texte zu erarbeiten. Es wäre richtiger gewesen, in einer allgemeinen Einleitung vom Werden und Sinn der altkirchlichen Kanones zu sprechen — dann wäre wohl auch schon im Titel der irreführende Ausdruck „Acta“ vermieden worden — und dazu die wichtigste Literatur aus der immerhin beachtlichen jüngeren Diskussion zu nennen (Turner, Müller, Schwartz usw.). Es hätte sich weiter empfohlen, im Anschluß daran die einzelnen Synoden knapp in ihren zeitlichen Rahmen einzuordnen und ihr Anliegen kurz zu charakterisieren. Eine solche Vorarbeit hätte dem Textverständnis große Dienste geleistet. An Einzelheiten in dem sauberen und ohne viel Fehler abgedruckten Text fielen auf: S. 5: die Synode von Elvira wird mit zu großer Sicherheit in das Jahr 305 gesetzt. S. 20 en. 66: finem statt fidem. S. 40 Anm. 2: die dort genannte Schrift des Chrysostomos ist nicht exakt zitiert. S. 107 bzw. 138: Warum sind Kanones und Symbolum des Constantinopolitanum so weit voneinander getrennt wiedergegeben?

K. Baus

**Kleine Philokalie.** Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. Ausgew. u. übers. von Matthias Dietz, eingel. von Igor Smolitsch. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger (1956). 192 S. Lw. 8,60 DM.

Bisher fehlt eine deutsche Übersetzung dieses für das Verständnis der ostkirchlichen, speziell der russischen Frömmigkeit der letzten 150 Jahre grundlegenden asketisch-mystischen Handbuchs. In einer Einleitung von dichtester Aussage legt Igor Smolitsch den Werdegang dieses „Buches von der Liebe zur geistlichen Schönheit“ dar. Es enthält Sprüche und kleinere Abhandlungen ostkirchlicher Lehrer des geistlichen Lebens aus zehn Jahrhunderten über die rechte Art zu beten, die von dem Athosmönch Nikodemus im 18. Jh. gesammelt und im Jahre 1782 in Venedig in griechischer Sprache gedruckt wurden. Auf dem Athos lernte der russische Starez und Archimandrit Paisij das Werk kennen und ließ es nach seiner Rückkehr nach Rußland ins Kirchenslawische übersetzen. Im russischen Mönchtum, aber auch beim einfachen gläubigen Volk, soweit es des Lesens kundig war, erreichte die „dobrotolubje“ ihre tiefste und nachhaltigste Wirkung. P. Dietz SJ. hat aus dem umfangreichen russischen Werk (fünf Bände) eine Auswahl getroffen, die den Titel kleine Philokalie rechtfertigt. Meist wurde der russische Text der Übersetzung zugrunde gelegt, in Einzelfällen der griechische, hier und da die französische Auswahl von J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Paris 1953. Die Übersetzung trifft den schlichten, gemütsinnigen Ton des Originalen ausgezeichnet. Das sehr geschmackvoll ausgestattete Bändchen stellt eine gediegene Einführung in die Welt ostkirchlicher Frömmigkeit dar.

K. Baus

Schug, Peter: *Geschichte der zum ehemaligen kölnischen Eifeldekanat gehörenden Pfarreien der Dekanate Adenau, Daun, Gerolstein, Hillesheim und Kelberg.* Hrg. von M. Schuler. — Trier: Bistumsarchiv in Komm. 1956. XV, 647 S., 3 Kt. (Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier. Bd. 5.) Brosch. 15,— DM, geb. 18,— DM.



Pfarrer Peter Schug hat sich mit anerkanntem Eifer der Geschichte der Pfarreien in der Eifel angenommen. 1952 hat er die Geschichte der 39 ehemals kölnischen, jetzt trierischen Pfarreien der Dekanate Adenau, Ahrweiler und Remagen veröffentlicht (vgl. die Besprechung von Prof. Dr. M. Schuler in TThZ 62. Jg., 1953, 243/46). Der jetzt erschienene 5. Band der Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier behandelt die Geschichte von 46 Pfarreien der im Titel genannten Dekanate. Er hat damit einen weiteren „bedeutenden Beitrag zur Geschichte des Christentums und der Kirche“ im Gebiet der oberen Ahr geleistet, ein „religiös-kirchliches Heimatbuch“ geschrieben, das nicht nur in die Pfarramtsbüchereien unseres Bistums gehört, sondern auch zur Anschaffung für Borromäus- und Schulbüchereien empfohlen werden muß und sich sogar für manche Familie als Hausbuch eignet. Die Verbreitung dieses Buches kann nicht warm genug empfohlen werden.

A. Heintz, Trier

Van de Pol, W. H.: Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger-Verlag (1956). 450 S. Ln. 19,80 DM.

Das Gespräch zwischen den Konfessionen setzt voraus, daß man sich kennt und die Unterschiede ernst nimmt. „Es ist... unverantwortlich, sich in irgendeinem Sinne, günstig oder ungünstig, über Glaubensstandpunkte und Glaubensüberzeugungen zu äußern, ohne daß man sich einer ernsten und angestrengten Bemühung unterzogen hat, um diese so gründlich und rein wie möglich kennenzulernen und zu verstehen“ (14). Dazu will das vorliegende „Handbuch“ helfen. Als „Beteiligter“, der vor seiner Konversion in der Glaubenswelt des reformierten und dann des anglikanischen Christentums gelebt hat, glaubt der Verfasser, einen „Vorsprung“ zu haben vor denen, die die betreffende Glaubenswelt nur vom Hörensagen kennen (15). Seine Methode ist die phänomenologische, d. h. er beschreibt und vergleicht, ohne den Wahrheitsgehalt des Beschriebenen festzustellen. Wir dürfen also keine Widerlegung der reformatorischen Lehren erwarten. Für eine Kontroverstheologie will van de Pol erst den Weg öffnen. Vor einer grundsätzlichen Diskussion müsse „man lange und geduldig aufeinander hören“ (19).

Es geht dem V. nicht um den Protestantismus. Das sei ein Sammelname, der auch Auslegungen des Christentums umfasse, die das Recht auf den Namen reformatorisch verwirrt hätten. Er will „das reformatorische Christentum“ beschreiben. Dabei ist er sich „des problematischen Charakters“ (69) seines Unternehmens bewußt. Denn wo soll man die Grenze ziehen? Jedenfalls machen nicht nur formale Prinzipien, etwa das Schriftprinzip, das reformatorische Christentum aus, sondern auch inhaltliche Lehren und praktische Verhaltensweisen. So werden bestimmte extreme Gruppen, die freisinnigen wie die katholisierenden und die Sekten ausgeschlossen. Was so als „reformatorisches Christentum“ übrigbleibt, stimmt nach v. de Pol bei aller Verschiedenheit in bestimmten Punkten „in der Hauptsache“ überein. Ja, er kommt zu dem Ergebnis: „Die reformatorischen Christen sind mehr untereinander eins, als sie sich selber dessen bewußt sind“ (447).

Praktisch kommen neben Luther und Calvin in der Hauptsache reformierte Theologen zu Wort, nämlich Karl Barth, Emil Brunner und recht ausführlich Niederländer, deren Werk mit Berkhof als „die Theologie der gläubigen Mitte“ charakterisiert wird (144). Für den Einblick in deren uns weniger zugängliches Schaffen haben wir besonders dankbar zu sein.

Weil der Unterschied zwischen der reformatorischen und katholischen Kirche nicht so sehr im sachlichen Inhalt der einzelnen Glaubenslehren als in der Auffassung vom Wesen der Offenbarung und vom Charakter des Heilswerkes und deren innerem Zusammenhang liege, werden folgende Problemkreise behandelt: „Offenbarung“, „Wahrheit“, „Wirklichkeit“, „Sünde“, „Rechtfertigung“. Der sachliche Inhalt der Glaubenslehre kommt „mehr indirekt zur Besprechung“, so die Messe als Herzstück der Kontroverse (70; 99; 103; 289; 305 f.).

Den „tiefsten und eigentlichen Unterschied zwischen der katholischen Kirche und der Reformation sieht v. de Pol darin, daß der reformatorische Christ dem Wort gegenübersteht und nicht einer Wirklichkeit (261 ff., 270), für ihn die Wirklichkeit Gottes und die menschliche Wirklichkeit seinhaft geschieden bleiben (268) und „Gottes Gnade... nicht eine seinhafte Wirklichkeit, sondern... eine Beziehungswirklichkeit besagt“ (271). In dieser Gegenüberstellung von „Wortoffenbarung“ und „Wirklichkeitsoffenbarung im seinhaften Sinn“ hat der Verfasser zweifellos den entscheidenden Punkt angeführt. Hier zeigt sich aber auch deutlich die Grenze der phänomenologischen Methode. Denn v. de Pol weist Unterschiede im Erscheinungsbild auf, die vom Wesen her nicht gegeben, bzw. nicht so kraß sind. Zweimal wird z. B. gesagt, „daß der Priester in der Regel täglich die heilige Messe zelebriert, während er sehr wohl Priester sein kann, ohne je zu predigen“ (285; 303). Als wenn von der Sache her nicht jede Messe Wortverkündigung wäre, mag das in der Stille Messe auch kaum noch in Erscheinung treten.

Ähnlich betont er gegenüber dem Wort so stark das seinhafte Moment in der katholischen Sakramentsauffassung — nach ihm spricht der Katholik von der sakramentalen Wirklichkeit als einer „Sache“ (288) —, daß kaum Thomas v. Aquin noch als Vertreter der

kath. Lehre verstanden werden könnte, wenn er etwa sagt: Dem Menschen „ist eine sakramentale Arznei wohl angepaßt, die im Sinnending den Leib berührt und im Wort von der Seele geglaubt wird. Daher sagt Augustinus zu Jo 15, 3, Ihr seid rein um des Wortes willen usw.: „Woher ist diese gewaltige Kraft des Wassers, daß es den Leib berührt und das Herz abwäscht, wenn nicht aus dem wirkenden Wort, nicht weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt wird?“ (S. th. III q. 60 a 6).

Um die Unterschiede herauszustellen, unterscheidet van de Pol schärfer zwischen Wort und Sakrament, als es nach katholischem Verständnis des „sacramentum audibile“ und des „verbum visibile“ der Fall sein dürfte. Z. B.: „Der Katholik denkt jedoch bei der Gnade vor allem an die Taufe und die anderen Sakramente (an eine seinshafte Wirklichkeit), der reformatorische Christ hingegen denkt an das ‚Wort‘: Der Heilige Geist wirkt durch das Wort Gottes den Glauben im Herzen. Dabei bleibt der Sünder, was seine Natur betrifft, unverändert, was er war“ (430). Der letzte Satz zeigt, daß die reformatorische Auffassung auch die Wirksamkeit des Wortes, und nicht nur die des Sakramentes, geringer bewertet als die kath. Lehre. Denn diese schreibt gemäß Jo 15, 3 auch dem Worte sündentilgende Kraft zu („per evangelica dicta deleantur nostra delicta“) und läßt den gerechtfertigt sein, der das Wort im lebendigen Glauben annimmt. Diesem wirksamen Wort ist die göttliche Kraft ähnlich, wenn auch nicht mit derselben Sicherheit, zu eigen wie dem Sakrament. Die von v. d. Pol so oft angeführte seinshafte Wirklichkeit liegt ja auch bei der Taufe nicht im Wasser, sondern in der Kraft Gottes, die dem sinnhaften Zeichen wie dem Wort bei der Spendung des Sakramentes nur als „fließendes Sein“ zukommt. Das trifft auch für das Wort zu, das in mir Glaube und Liebe bewirkt.

Der katholische Realismus wird noch deutlicher in der Auffassung, daß die Taufe in der Zustandsgnade eine seinshafte Umwandlung des Christen bewirkt. Die wird aber auch angenommen, wenn die Rechtfertigung ohne sakramentale Taufe durch den Glauben erfolgt, der in der Liebe fruchtbar ist. Für den Katholiken bedeutet damit das reformatorische Verständnis eine Minderung der „Wirklichkeit“ des Wortes wie des Sakramentes.

Doch es ist nicht die Absicht v. d. Pols, die Mängel des reformatorischen Christentums aufzuzeigen (264). Er will, wie gesagt, beschreiben. Auch diese unsere Bemerkungen sollen weniger eine Kritik an seinem wertvollen Buch sein als ein Hinweis auf die Grenze einer bloß phänomenologischen Methode und auf die Gefahr, heute, wo „die Trennungslinie zwischen Reformation und kath. Kirche sich zu verwischen beginnt“ (276), durch eine Kennzeichnung der Unterschiede im Erscheinungsbild Positionen zu fixieren, deren Grundlage vielleicht schon erschüttert ist.

E. Iserloh

## LITURGIEWISSENSCHAFT

### Bücher über die Messe

Pascher, Joseph: Eucharistia. Gestalt u. Vollzug. — 2. verb. u. erw. Aufl. — Freiburg: Wewel; Münster: Aschendorff 1953. 392 S. Hlw. 14,60 DM.

Wo von Neuerscheinungen über die Messe die Rede ist, muß zunächst — wenn auch mit erheblicher Verspätung — darauf hingewiesen werden, daß wir von dem in ds. Zschr. 61 (1952) 152 f. besprochenen P.'schen Werk über die Messe eine zweite, verbesserte und (infolge gründlicher Einbeziehung der inzwischen erschienenen Enzyklika Mediator Dei) erheblich erweiterte Auflage besitzen, die nun auch im Äußeren all den Ansprüchen genügt, die man an eine Erscheinung des Jahres 1947 nicht stellen konnte. Die deutsche liturgiewissenschaftliche Literatur darf sich glücklich schätzen, neben-einander Jungmanns Missarum Sollemnia (vgl. ds. Zschr. 62 [1953] 62 f.) und P.'s Eucharistia zu besitzen: zwei gelehrte Bücher über die Messe, die einander glücklich ergänzen. Welch tiefen Eindruck P.'s Eucharistia jenseits des konfessionellen „Zaunes“ gemacht hat, zeigen eindrucksvoll die beiden großen Besprechungen von G. Harbsmeier: Theol. Rundschau 23 (1955) 68–79 (der treffend vom „verhaltenen Zeugnischarakter“ hinter aller wissenschaftlichen Sachlichkeit spricht) und von E. Finke: Una Sancta, Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung 10 (1955) 65–69.

Schnitzler, Theodor: Die Messe in der Betrachtung. Bd. 1 Kanon und Konsekration. Bd. 2 Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung, Vom Hochgebet, Kommunion, Abschluß und Nachhall. — Freiburg: Herder 1955. 1957. XVI, 296 + 367 S. Lw. 8,30 + 9,80 DM.

Wenn o. gesagt wurde, daß wir uns im deutschen Sprachgebiet glücklich schätzen dürfen, nebeneinander die Werke Jungmanns und Paschers zur Messe zu besitzen, so muß man, nachdem soeben Sch.'s zweites Betrachtungsbändchen zur Messe erschienen ist, hinzufügen, daß wir uns glücklich schätzen dürfen, neben Jungmann und Pascher in den (vom Verlag wohlwiegend und handlich ausgestatteten) beiden Bänden des bekannten Kölner Liturikers einen neuen „Gühr“ zu besitzen, der unserer Generation den Dienst erweist, den der Freiburger Subregens Nikolaus Gühr (1839–1924) der seinen erwiesen hat: die wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Messe so aufzuarbeiten, daß sie „für das gläubige Gemüt aufgeschlossen und entfaltet werden“ (J. A. Jungmann im Geleitwort: 1, XV).

Wie ansprechend Sch. seine Aufgabe gelöst hat, zeigt allein schon das außergewöhnliche Echo des 1. Bändchens, das nach nur zwei Jahren bereits in 3. Aufl. und dazu in italienischer Übersetzung (Rom, Herder 1956; vgl. Eph. Lit. 70 [1956] 285 f.) vorliegt. Tatsächlich zeugen beide Bändchen auf Schritt und Tritt von ausgesprochenem Geschick in der meditativen Interpretation liturgischer Texte und Vorgänge. Wer die lebenswürdige und eindringliche Art, in der der Verf. mit seinen Lesern umzugehen versteht, rasch an einem besonders glücklichen Beispiel kennen lernen will, der schlage etwa den Abschnitt auf, der im Rahmen des reichbegründeten Schlußkapitels „Messe und Leben“ den Grundhaltungen des Zelebranten gewidmet ist und den Titel trägt: „Die Feier der Messe“ (2, 356–362). Von der Hellsichtigkeit und Ernsthaftigkeit und dem schönen kleruspädagogischen Eros, der hier walte, sind sämtliche Seiten Sch.s geprägt.

Nicht selten blitzen überraschende Einsichten auf, so wenn im Abschnitt über das Supplices (1, 97–100) auf einmal deutlich wird, daß hier im Gegensatz zum 8. Kap. der Apk., dem die Grundvorstellung des Gebetes entstammt, eine „Parusie der Barmherzigkeit“ erfleht wird.

Manch kluge Nebenbemerkung gilt den Fragen des rechten Vollzugs. Man vgl. etwa, was 2, 81 f. zur Stellung des Subdiakons beim Vortrag der Epistel gesagt wird, oder die Anregungen, die 2, 95 f. und 2, 147 f. für neuzuschaffende Formen der Volksteilnahme bei den Zwischengesängen und beim Offertorium gegeben werden. Wenn der Sitte, die Predigt erst auf das Credo folgen zu lassen, rundweg die innere Berechtigung abgesprochen wird (2, 115), so ist das vielleicht doch etwas zu hart; vgl. dazu in ds. Zschr. o. S. 171 Anm. 18.

Man kann das liturgische Betrachtungsbuch des Kölner Liturgenikers nur in die Hände vieler Priester, alter und junger, wünschen; es wird ihnen immer wieder den Dienst tun, täglich Wiederholtes und durch die tägliche Wiederholung blaß Gewordenes zu neuem, d. h. zum ursprünglichen Leuchten zu bringen: ein Dienst an den gehetzten Mitbrüdern dieser Weltstunde, den man nicht leicht zu hoch anschlagen kann.

Das Opfer der Kirche. Exeget. dogmat. u. pastoraltheol. Studien zum Verständnis der Messe. Dargeboten von den Professoren u. Dozenten von der Theol. Fakultät Luzern. — Luzern: Rex-Verlag 1954. 316 S. (Luzerner Theol. Studien. 1.)

Es ist schon eine hochehrwürdige Angelegenheit, wenn eine ganze Fakultät sich entschließt, ein Sammelwerk zu erstellen, dessen sämtliche Beiträge um den Zentralakt des christlichen Kultes kreisen. Man darf darüber hinaus der Luzerner Theologischen Fakultät bescheinigen, daß sie in sämtlichen Beiträgen (wenn sie auch naturgemäß nicht alle von gleichem Gewicht sein können) gediegene, vorwärtsschauende Arbeit geleistet hat, von der sicherlich vielfältige Anregung ausgehen wird. Da es unmöglich ist, im Rahmen einer kurzen Besprechung sämtliche elf Beiträge zu würdigen, sei es dem Liturgiehistoriker gestattet, die wichtigen Ausführungen des Kirchenhistorikers J. B. Villiger herauszugreifen, die den Titel tragen: „Die Geschichte der Erforschung des christlichen Kultes als Quelle seelsorglicher Erkenntnisse“ (150–182). Sie zeigen in trefflichem Überblick, welche seelsorglichen Antriebe die jüngste Phase der Liturgiewissenschaft — ganz im Gegensatz zu der seelsorglich völlig unwirksam gebliebenen Blütezeit unter den Maurinern (150) — ausgelöst hat. Besonders dankenswert ist der knappe Überblick über das, was wir nach dem gegenwärtigen Stande der Liturgiewissenschaftlichen Forschung über die Geschichte der tätigen Teilnahme der Gläubigen an der eucharistischen Opferfeier sagen können (163–172). — Aus den übrigen Beiträgen sei lediglich auf zwei Forderungen hingewiesen, die dem Rez. übertrieben vorgekommen sind; sie entstammen beide dem Beitrag von A. Gügler, Erziehung zur Liturgie. Die eine verlangt, man solle im kirchlichen Raum nicht von „Ostern“, sondern vom „Auferstehungsfest“ reden; als Grund wird in einer angefügten Klammer die Gleichung „Ostara = Frühlingsgöttin“ angeführt. Hier wird man entgegennehmen müssen, daß man dann im kirchlichen Raum noch weniger vom „Donners“-Tag und vom „Frei“-Tag reden dürfte; denn hier schimmern die alten Götternamen selbst für heutiges Bewußtsein noch deutlicher durch. In Wirklichkeit wird man sagen dürfen, daß in all diesen Fällen mehr als tausendjähriger Gebrauch eine völlige Neutralisierung (und im Falle von Ostern Christianisierung) des Wortes mit sich gebracht hat. Die zweite übertriebene Forderung betrifft die Zulassung der Zeitleieder zur Betsingmesse; G. möchte sie nur am Anfang und am Schluß dulden (249): eine in der ersten Phase der Liturgischen Bewegung vielfach erhobene und mancherorts bis heute heiliggehaltene Forderung, die aber übersehen, daß die Liturgie selbst weniger streng ist; denn sie stimmt jeden Morgen zum Offertorium ein Zeitleid an!

Dold, Alban OSB: Sursum corda. Hochgebete aus alten latein. Liturgien. — Salzburg: Müller 1954. 259 S. (Wort und Antwort. 3.)

Wer die Schätze einer untergegangenen liturgischen Vergangenheit dem heutigen Leser und Beter zugänglich macht, darf des Dankes gewiß sein, doppelt, wenn er es mit so sachkundiger Hand tut wie der bekannte Palimpsestforscher von Beuron (der manches selbstentdeckte Stück hier erstmals einer größeren Öffentlichkeit vorstellen konnte).

Besonders dankbar wird man es begrüßen, daß im Gegensatz zu früheren Veröffentlichungen alter Präfationen jedesmal der lateinische Urtext beigegeben ist — auf die Gefahr hin, daß der Substanzverlust, der bei so geprägten Gebilden auf dem Weg vom Original zur Übersetzung entsteht, in die Augen springt.

Aus praktischen Gründen (der Hrsg. denkt auch an Verwendung bei der Gemeinschaftsmesse) sind die ausgewählten alten Präfationen auf die einzelnen Sonn- und Festtage des Jahres aufgeteilt, wobei für die Sonntage nach Pfingsten der reiche (leider in der lebendigen Liturgie nicht mehr genutzte) Schatz alter Sonntagspräfationen (vgl. als besonders kostbares Beispiel Nr. 65) eingesetzt werden konnte. Auf den Präfations-text folgen — jeweils durch Kursivdruck als solche kenntlich gemacht — weiterführende Betrachtungsgedanken des Hrsg. (die allerdings nicht in jedem Fall zu befriedigen vermögen; vgl. etwa 31. 182), zuweilen auch sachkundige Einzelangaben über Herkunft und Überlieferungsschicksal der betr. Präfation.

Was die Auswahl der gebotenen Präfationen betrifft, so fragt man sich, ob man nicht doch strenger allzu Rhetorisches oder allzu Zeitgebundenes hätte ausschließen sollen, etwa wenn es in der Weihnachtspräfation Nr. 17 von der Anwesenheit von Ochsen und Eseln an der Krippe heißt, daß sie „hinweist auf die Beschneidung und die Vorhaut“ (der beschnittene Ochse als Sinnbild der Juden, der unbeschnittene Esel als Sinnbild der Heiden), oder wenn in der Präfation Nr. 97 zum Fest des heiligen Bartholomäus gesagt wird, daß Engel ihn „in allem Ungemach schützten, so daß den größten Teil seines Lebens hindurch weder seine Kleider verschlissen noch seine Fußbekleidung Schaden litt“ (208).

Besonders unglücklich ausgewählt erscheint das Formular Nr. 117. Es trägt zwar die Überschrift „Für die Brautmesse“, in Wirklichkeit stammt es aber aus einer Votivmesse „pro foecunditate“ und setzt demgemäß eine unfruchtbare Frau voraus (mit einer rätselhaften, vom Hrsg. nicht erklärten Anspielung auf einen heiligen N., durch den die betr. Frau „zur Erkenntnis Deines Namens kam“: 249 f.). Mit Verwunderung liest man übrigens im deutschen Text dieser Präfation die Wendung: „Ja, deshalb hast Du die Frauen wunderbar mit Fruchtbarkeit gesegnet und gabst ihnen die Hoffnung auf Empfangnis selbst im Alter“ (249). Bei näherem Zusehen stellt sich dann heraus, daß ein Mißverständnis des Übersetzers vorliegt; im lateinischen Text ist die Hoffnung auf Empfangnis im Alter eindeutig von den heiligen Frauen der Vorzeit, d. h. des Alten Testamentes, ausgesagt.

La Messe. Les chrétiens autour de l'autel. Par la communauté sacerdotale de St. Séverin. — Bruges: Desclée, De Brouwer 1955. 207 S. (Présence chrétienne.) 54,— bfr.

Die seit nunmehr fast einem Jahrzehnt vorbildlich um gottesdienstliche Erneuerung bemühte Priestergemeinschaft an der Pariser Studentenkirche St. Séverin hat in 22 schlichten Kapiteln die neuen (und im Grunde doch uralten) Erkenntnisse über die Messe als die große, von jedem Teilnehmer mitgetragene Herrenfeier der Erlösten zusammengestellt, nach denen der Gottesdienst in St. S. gestaltet ist. Dabei erfahren wir über die Einzelheiten dieser Gottesdienstgestaltung manches Nachahmenswerte, so etwa den Brauch, in einem rückwärts in der Kirche aufliegenden Intentionenbuch die Woche über die Anliegen der Gläubigen aufschreiben zu lassen, die dann am Sonntag während des Offertoriums verlesen werden (42 A. 1). Gewisse auffällige Eigenmächtigkeiten, von denen zuweilen berichtet wird, etwa die eigenwillige Gestaltung des Stufengebetes im Kirchenraum mit Aspersion des Volkes nach dem Indulgentiam (113 f.), sind Presseberichten zufolge inzwischen auf Grund des 1956 von der Versammlung der französischen Kardinäle und Erzbischöfe zum Gebrauch der Bistümer Frankreichs hrsg. „Directoire pour la Pastorale de la Messe“ (über das in anderem Zusammenhang ausführlich zu berichten sein wird) abgestellt worden. — Der Satz: „Le pain eucharistique contient le corps du Christ comme sa parole évangélique, elle aussi réalité matérielle, le contient spirituellement“ (67) ist theologisch nicht haltbar. Er ist denn auch in der soeben im Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn erschienenen, von H. Bauer besorgten deutschen Übersetzung des hier besprochenen Werkes (Die Messe leben. Christen um den Altar) weggefallen (62); man bedauert, daß nicht auch der o. erwähnte und inzwischen überholte Passus über Stufengebet (103) in der Übersetzung weggeblieben ist.

Eucharistie und Katechese. Beiträge zur eucharist. Erziehung der Kinder. Hrsg. vom Deutschen Katechetenverein. — Freiburg: Herder 1955. 113 S. 5,80 DM.

Wenn der Liturgiker zu dieser von fünf angesehenen Fachleuten der Katechetik (den drei bekannten Münchenern: Fischer, Schreibmayr und Tilmann, dem belgischen Jesuiten van Caster und dem holländischen Jesuiten Bless) dargebotenen Handreichung zur eucharistischen Erziehung unserer Kinder (auch der kleinsten, über deren Hinführung zur Eucharistie Tilmann ein anregendes „Gespräch im Mütterkreis“: 45–54 beigeleitet hat) ein Wort sagen soll, so muß er vor allem der Freude Ausdruck geben über die endlich erreichte wohlthuende Zusammenschau von eucharistischer und liturgischer Erziehung, die hinter allen Beiträgen dieses Werkbuches steht. Daß dabei auf dem neu eingeschlagenen Weg noch keine absolute Sicherheit erreicht ist, wird



kein Verständiger tadeln wollen. So fällt es auf, daß Schreibley in seiner grundlegenden „theologischen Besinnung“ (6–33) zunächst das Hochgebet als „das ‚Tischgebet‘ der eucharistischen Feier“ (11) bezeichnet, um dann bei der Behandlung des Paternoster zuzugeben, auch dieses sei „gleichsam ein zweites ‚Tischgebet‘“ (13). Bei den späteren katechetischen Überlegungen des Werkbuchs muß aber diese letzte Erkenntnis vom (höchst ehrwürdigen und katechetisch so einprägsamen) Tischgebet-Charakter des Herrengebets bei der Messe gänzlich zurücktreten vor der Gleichung Hochgebet-Tischgebet, die nun einmal das Mißliche an sich hat, daß selbst für einen heutigen Erwachsenen das Eidos „Tischgebet“ die für den Kanon der Messe so entscheidende Note der Darbringung — leider! — nicht mehr enthält.

Es war ein guter Gedanke, im Rahmen eines solchen Werkbuchs einen angesehenen holländischen Katecheter über Erstkommunion-Vorbereitung und Eucharistiekatechese in dem Nachbarland berichten zu lassen, von dem wir in diesem Punkt am meisten zu lernen haben (55–61). Zwar wird man nicht alles Berichtete nachahmen können oder wollen (etwa das Blumenstreuen der jüngeren Geschwister bei der Rückkehr des Erstkommunikanten aus der Kirche: 60, oder das Üben mit unkonsekrierten Hostien: 59), aber wenn nur ein Brauch wie der der Vorbereitungsnovene der Familien (er erfäße in einer Großpfarrei von den Haag 90 Prozent der Eltern der Erstkommunikanten) da und dort Nachahmung fände, hätte der Beitrag seinen Sinn schon erfüllt.

Besonders beherzigenswert sind Tilmanns aus reicher Erfahrung schöpfende Ratschläge zur Gestaltung der Kindermesse (104–113); man vgl. etwa die gesunden Prinzipien zum Lesungswesen (107) und zur Stille (108 f.).

Hoffmann, Gottfried: Leben im Heiligtum. 4 Aufsätze zur Einf. in die Liturgie der Kirche. — Köln: Verl. Wort und Werk. 98 S.

H.s. Büchlein (dessen zwei erste Kapitel von der Messe, die beiden anderen vom heiligen Raum und von der Gebärdensprache katholischen Gottesdienstes handeln) ist ein schönes Beispiel für den neuen Ton, mit dem Konvertiten von den uns altvertrauten, ihnen neugeschenkten Dingen zu reden verstehen. Es ist wohlgeeignet, die Funktion zu erfüllen, die der Verf. ihm zugedacht hat, die Funktion eines kleinen liturgischen Grundkatechismus für die Hand des (gebildeten) Konvertiten aus dem Protestantismus, der sich oft genug mühsam aus tiefverwurzelten Hemmungen gegenüber katholischem Gottesdienstwesen loswinden muß. Wer könnte ihm da besser hilfreiche Hand leisten als einer, der diese Hemmungen nicht aus den Büchern, sondern aus eigenem Erleben und Erleiden kennt (vgl. etwa das kostbare Kapitel über das leibliche Element im Gottesdienst: 45–53).

Der Aufsatz über das Wesen des heiligen Raumes allerdings (58–72) sieht die Linie vom alttestamentlichen zur neutestamentlichen Auffassung vom Kultraum zu kontinuierlich (vgl. etwa 60). Der neutestamentliche Kult ist im Gegensatz zum alttestamentlichen nicht mehr raum- und ortsgebunden; er hat sein neues Zentrum im Opferleib Christi. Wo immer dieser in der Feier der Eucharistie dargebracht wird, auch wenn es unter freiem Himmel oder in einem ungeweihten Raume geschähe, begibt sich die unverkürzte Fülle des neutestamentlichen Kults. Es ist ja kein Zufall, daß in dem Augenblick, in dem die Opferhingabe dieses Leibes am Kreuze vollbracht war, der Vorhang vor dem Allerheiligsten des Tempels zerriß.

Roguet, A.—M. OP.: Lebendiges Opfer (La Messe, approches du mystère, dt.) — Colmar: Alsatia-Verlag 1956. 133 S. (Dienst am Heil) Lw. 8,80 DM.

Das frisch geschriebene Büchlein des in der französischen Liturgischen Bewegung führenden Dominikaners, das sich zum Ziel gesetzt hat, mit schlichten, vornehmlich liturgisch-theologisch ausgerichteten Überlegungen dem Leser zu helfen, „aus der Messe zu leben“ (133), wird man auch in der deutschen Übersetzung mit Gewinn lesen. Allerdings hat man bei aller Flüssigkeit der Übersetzung dennoch leider allzuoft den störenden Eindruck des „Französisch-Deutschen“ (vgl. bes. 35), der in der Partie über den Opferbereitungsteil (41–48) durch die falsche Übersetzung: offertoire-Opferung noch verstärkt wird. R.s. Auffassung von der täglichen Prozession von der Statio zur Collecta ist liturgiegeschichtlich nicht haltbar; vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I (Wien<sup>3</sup> 1952) 349 f.

Mauriac, François: Das Brot des Lebens. — Heidelberg: F. H. Kerle Verlag 1955. 117 S. kart. 4,80 DM; Lwd. 5,80 DM.

Gute Übersetzung eines knapp und zwingend aufgebauten Lesedramas des bekannten französischen Romanciers, in dessen Mittelpunkt die Messe und die von ihr geforderte Ganzhingabe steht.

Volk, Hermann: Sonntäglicher Gottesdienst. Theologische Grundlegung, Münster: Regensberg (1956) 104 S. kart. 3,20 DM.

In knapper und klarer Diktion, schlicht und herzlich zugleich versteht es der bekannte Münsterer Dogmatiker zu seinen Mitbrüdern (seine Ausführungen sind zunächst auf einer Dechantenkonferenz des Bistums Münster vorgetragen worden) vom theologischen Rang der sonntäglichen Gottesdienst- und Eucharistiefeier zu sprechen. Er zeigt, daß sie Osterfeier, Zeugnis und Danksagung ist, Tun des ganzen heiligen Volkes Gottes und



zugleich „aktuelles Heilshandeln Christi“; er zeigt vor allem, daß es bei ihr zuletzt jenseits aller „Gesetzlichkeit“ auf innerliche Teilnahme und „Ganzhingabe“ (das unter dieser Überschrift gebotene Kapitel ist in gewissem Sinn das wichtigste des ganzen Büchleins: 77–85) ankommt. Zur Freude, daß das alles nach jahrhundertelanger theologischer Vernachlässigung des Gottesdienstes gesagt werden kann, kommt die Freude über die Art, wie es gesagt wird. V.s Büchlein ist für die vielen im Klerus, die nach liturgietheologischer Besinnung verlangen, sicherlich einer der sympathischsten und empfehlenswertesten Zugänge.

Bildheft: Die heilige Messe, hrsg. unter Leitung von P. Ernst Schnydrig und P. Dr. Ernst W. Roethel. — Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag o. J. (Lebendige Kirche. Bildhefte für christliche Lebensgestaltung) 0,50 DM.

Wenn nicht alles trügt, ist der erstmals (und mit größtem Erfolg!) von der französischen Sammlung „Fêtes et Saisons“ (Editions du Cerf) beschrittene Weg, dem bildungsreichen heutigen Menschen zu den großen Themen christlicher Unterweisung reich ausgestattete „religiöse Bildhefte“ mit im besten Sinn „kurzweiligen“ katechetischen Texten anzubieten, der Weg zum „christlichen Hausbuch moderner Form“ (wie es die deutschen Hrsg. auf der Rückseite des vorliegenden Heftes formulieren). Insofern muß man die Initiative des Verlags und der Hrsg. wärmstens begrüßen, wird aber deshalb nur um so kritischer zusehen müssen, ob das Gebotene den Anforderungen genügt. Leider kann man diese Frage nicht mit einem vollen Ja beantworten. Gewiß soll nicht bestritten werden, daß unser Bildheft über die Messe reiche Anregung zu bieten vermag. Trotzdem läßt es viele Wünsche offen, und zwar zuletzt sicher deshalb, weil es zu eng am französischen Text (als dessen „freie Bearbeitung“ es sich vorstellt) geblieben ist. Wenn irgendein Literaturgenuß die Übersetzung (auch die frei bearbeitende) schlecht verträgt, dann ist es das der unmittelbaren, farbigen und plastischen Volkskatechese. (Leider geht es nicht einmal ohne eigentliche Gallizismen ab; vgl. etwa Kap. VI: „Medhonorare“ für Meßstipendien oder Kap. II: „Es gibt nicht zwei verschiedene Opfer“).

Die (für unser Empfinden meist wenig befriedigenden) französischen Bilder sind zum großen Teil durch solche deutscher (oder schweizerischer?) Herkunft ersetzt; aber auch hier hat man das deutliche Gefühl, daß Besseres geboten werden könnte. Schwer erträglich ist das neu eingefügte Bild eines Gottesdienstes zu Kap. IV mit den (wahrhaftig nicht nachahmenswerten) Miniaturkasseln der Meßdiener. Ob man nicht — um der seelsorglichen Wichtigkeit des Anliegens willen — nach diesem verdienstlichen ersten Anlauf eine in Text- und Bildgut völlig deutsche Neuschöpfung versuchen sollte!

B. Fischer

#### BIBELWISSENSCHAFT

Westermann, Claus: Der Aufbau des Buches Hlob. — Tübingen: Mohr 1956. VIII, 115 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 23) brosch. 12,— DM.

Job ist eines der von der altwissenschaftlich bevorzugten behandelten Bücher. Und das nicht zu Unrecht; denn die Aktualität seiner Fragestellung wird zu jeder Zeit neu erfahren. In der vielfältigen Literatur zu Job spiegeln sich daher auch die Hauptinteressen der altwissenschaftlichen unserer Tage wider. Dabei ist man sich in einem weitgehenden Maße einig, daß Job als Weisheitsbuch zu gelten hat, das sich zwar in der Form eines kunstvoll angelegten Streitgesprächs darbietet, Persönlichkeit und Schicksal des Job zum Anstoß nimmt, aber grundsätzlich in der Form der Weisheitsliteratur die brennende Frage nach dem gerechten Gott und dem Unrecht in der Welt zu lösen versucht.

An diesem Punkt nun setzt die Untersuchung von Westermann ein. Er durchprüft in dichter Sprache den Text des Buches von neuem auf seine Formelemente und kommt zu dem Ergebnis, daß als Hauptaufbauelement nicht der Weisheitsspruch, sondern die Klage eine bedeutende Rolle in Job spielt. Man könne das Buch nicht als ein theoretisches Diskutieren um das Theodizeeproblem ansehen, vielmehr müsse man es als ein Geschehen vor Gott als Dramatisierung der Klage ansprechen. Und so sei als Vergleichsmaterial in erster Linie der Psalter, genauer die „Klagelieder des einzelnen und des Volkes“ heranzuziehen. In dieses Drama Jobs mit Gott ließen sich die anderen Aufbauelemente wie Wünsche und Bitten, Gotteslob, die Unschuldsbeteuerung, die Gottesreden und die Antwort des Job recht gut eingliedern. Sogar cap 28 über die Weisheit erhalte im dramatisch geschauten Aufbau eine notwendige Funktion: die „Bedeutung eines Ruhepunktes und gleichzeitig des Abschlusses der Redegänge“ (S. 107).

Das Verdienst W. ist es zweifelsohne, auf ein neues und wesentliches Formelement, auf den Anteil der Klage im Aufbau des Buches Job aufmerksam gemacht zu haben. Auch die Einsicht, daß die Rahmenerzählung nicht nur äußerlicher Anstoß zur theoretischen Diskussion um das Theodizeeproblem ist, verdient gehört und beachtet zu werden. Dagegen ist aber auch daran festzuhalten, daß in der Weisheitsliteratur nicht nur Israels, auch Ägyptens und Babylons ungerechtes Leid Stoff zur Erörterung des Problems liefert. Richtig ist gleichfalls die Feststellung, daß das Erscheinen Gottes und seine Lösung der quälenden Frage nach dem Sinn des Leides persönliches Geschehen sind.

Aber das Problem wird doch laufend aus der rein existentiellen Sphäre des Erleidens auf die Ebene einer allgemein menschlichen Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sinn des Leides erhoben. Damit ist natürlich nicht einem reinen von der Wirklichkeit des Lebens unberührten Theoretisieren über diese Frage das Wort geredet. Vielmehr entzündet sich der Gang der Diskussion immerfort neu am Geschick des Job, will dann aber auf einer für alle Menschen gültigen Ebene die irdisch höchste Einsicht, Leid zu verstehen und existenziell zu bestehen, vermitteln. H. Groß

Föhrer, Georg — Galling, Kurt: Ezechiel. Handb. z. AT, hrsg. v. O. Eißfeldt, I, 13. 2. völlig Neubearb. Aufl. — Tübingen: Mohr 1955. XXXV, 263 S. brosch. 20,60 DM; Hlw. 23,50 DM.

Bis in unser Jahrhundert hinein schien Ezechiel das prophetische Buch zu sein, das unbeanstandet von der Kritik im großen und ganzen in seiner heutigen Gestalt auf den Propheten selbst zurückgehen sollte. Das mag man am besten an den grundlegenden Unterschieden erkennen, die in den beiden Kommentaren über Hiesekiel aus der Feder von Bertholet zutage treten. Zu seinem Kommentar im „Handbuch zum Alten Testament“, Tübingen 1936, konnte er im Vorwort bemerken, „es sei vom früheren kein Stein auf dem anderen stehen geblieben“. (Gemeint ist damit seine Bearbeitung in Martis Kurzem Handcommentar, 1897). Denn inzwischen sei Ez das problematischste Buch des ganzen Prophetenkanon geworden. Der Hauptunterschied zur traditionellen Auffassung, der eine Reihe von anderen im Gefolge hatte, war der, daß man zwei verschiedene Epochen der prophetischen Wirksamkeit des Ezechiel an verschiedenen Orten annahm, d. h. zunächst habe Ezechiel bis 586 v.C. in Jerusalem sein Prophetenamt ausgeübt, danach erst in Babylon. In Konsequenz daraus wollte man z. B. in cap. 1–3 zwei verschiedene Berufungsvisionen des Propheten erkennen. Auch sonst soll die oft parallel gegliederte Textwiedergabe Berthollets auf die beiden Epochen der prophetischen Wirksamkeit hindeuten.

In diese zur Zeit noch andauernde Diskussion schaltete sich Föhrer, Prof. an der ev.-theol. Fakultät der Universität Wien, schon 1932 mit einer Untersuchung über die Hauptprobleme des Buches Ezechiel ein, die mit Recht viel Beachtung gefunden hat. Mit Nachdruck lehnt er hierin eine doppelte Wirksamkeit des Propheten an verschiedenen Orten und damit eine spätere Umarbeitung eines notwendigerweise von Bertholet postulierten Urtextes ab. Im Gegenteil, er kann darin die Bedeutung von Wort und Tun Ezechiels im Interesse der sich wandelnden jeweiligen Bedürfnisse der Exilierten einleuchtend erklären.

Vorbereitet durch diese hervorragende Monographie bringt Föhrer 1955 die 2. Auflage des Ez-Kommentars im Handbuch zum AT heraus. Um den Abstand dieser 2. Auflage zur 1. von Bertholet nach knapp zwanzigjähriger Zwischenzeit zu ermessen, soll der Hinweis genügen, daß F. auf die Vorbemerkung B. zurückgreifen und seinen Kommentar dadurch charakterisieren kann, daß „vom früheren kein Stein auf dem anderen stehen geblieben ist.“ In einem weiten Ausmaß kehrt F. nämlich zu den traditionellen Positionen zurück, nachdem er den ganzen Text kritisch gesichtet hat. In maßvoll gehandhabter Textkritik, mit gutem Spürsinn für die Formelemente im Aufbau des Buches, gestützt auf eine umfassende Literaturkenntnis, bietet F. nicht nur eine saubere Einzellexegese, sondern er versucht auch jeweils eine begrüßenswerte Synthese und läßt so die Eigenart der Verkündigung Ezechiels hervortreten. Damit soll dem Verf. jedoch nicht in allem zugestimmt werden, besonders in der Frage der 24 Abschnitte, die dem Propheten abzusprechen sein sollen, kann man gelegentlich anderer Meinung sein. Dankbar wird man auch das entgegennehmen, was F. über die geistige Gestalt Ezechiels zu sagen hat, vor allem, daß er sich gegen alle Versuche, dem Propheten krankhafte seelische Erscheinungen anzudeuten, wehrt. Er mag als geprägte und eigenwilligere Individualität erscheinen als andere Propheten, das prophetische Charisma mag von ihm in ungewöhnlicher Weise Besitz ergreifen, aber Person wie Verkündigung verbleiben im Rahmen des Gesund-Menschlichen. Erfreulich und akzeptabel sind gleichfalls die Ausführungen über Glauben und Theologie Ezechiels, die zeigen, wie der Prophet in entscheidend geschichtlicher Stunde seinen Sendungsauftrag auffaßt und wie er besteht. — Die Beschreibung des Tempels der Heiligkeit ist wiederum von dem bekannten Archologen Galling beigezeichnet. —

Wie dieser Kommentar von Föhrer, so beweist auch der gleichzeitig im Erscheinen begriffene von Zimmerli (Biblischer Kommentar: AT, Herausgeber M. Noth), daß die einseitigen und schiefen Positionen der liberalen Kritik zu Beginn unseres Jahrhunderts bereits abgebaut sind oder doch abgebaut werden, daß man Person und Werk des Propheten wieder den gebührenden Rang zuerkennt. H. Groß

Kuhl, Curt: Israels Propheten. — München: Lehnen (1956). 168 S. (Dalp-Taschenbücher. Bd. 324). brosch. DM 2,80.

In TThZ 63 (1954) 190 f. konnte empfehlend auf C. Kuhl, Die Entstehung des Alten Testaments, München 1953, hingewiesen werden. Auch heute muß noch gesagt werden, daß dieses Werk im deutschen Sprachraum eine so notwendige und oft schmerzlich vermifste katholische Einleitung ins AT — das Gegenstück zu Wikenhauser — in etwa ersetzen muß.

Israels Propheten nun — im beliebten Taschenbuchformat herausgebracht und mit sieben Prophetengestalten der Sixtinischen Kapelle illustriert — geht es darum, jene einzigartigen Gestalten im Werdegang der Offenbarung einem weiten Leserkreis aufzuschließen und nahezubringen. Es wird also nicht so sehr den Einleitungsfragen zu den prophetischen Schriften des AT nachgegangen, vielmehr werden die Propheten selber als lebendige Gestalten in ihrem Sendungsauftrag gezeichnet. So wird das genuin Prophetische erhoben, und der Leser wird unmittelbar in Beziehung zu den Trägern des prophetischen Charisma gesetzt. Nach einer vorausgeschickten Gesamtdarstellung, die Weite und Umfang, aber auch das Spezifische des Propheten herausarbeitet, werden die aus den historischen Büchern des AT bekannten Propheten und die Schriftpropheten auf dem Hintergrund ihrer Zeit verstanden und gedeutet. Dabei vertritt K. in Fragen der Literarkritik Ansichten, die ähnlich in der neuen Auflage der Einleitung in das AT von Eißfeldt (Tübingen 1956) gehalten werden. Dieser Auffassung gegenüber wird der katholische Leser wohl bisweilen seine Vorbehalte anmelden. Insgesamt aber darf die Gläubigkeit, mit der K. vor der Offenbarung steht, sein Geschick, den einzelnen Gestalten Relief zu geben und sie lebendig werden zu lassen, dazu seine leichte und flüssige Darstellungsweise auf einen größeren Leserkreis rechnen.

H. Groß

La Bible, livre de prière (Biblia, Ausz., franz.) Textes choisis et trad. par R. Tamisier. — Paris: Fayard (1956). 324 S. (Textes pour l'histoire sacrée.) brosch. 900,— ffr. In den beiden letzten Jahrzehnten hat man die kultische Bedeutung des Alten Testaments neu entdeckt. Vor allem sind es protestantische Forscher, die, angeregt durch die vergleichende Religionswissenschaft, als „Sitz im Leben“ für viele Teile des AT den Kult angeben. Es hat geradezu eine Jagd nach bestimmten allgemeingültigen Kultschemata, eine Sucht zum „Paternismus“ eingesetzt. Da ist es wohlwiegend, daß in dieser Gefahr der Übertreibung einerseits und der Relativierung des altgläubigen Gebetbuches andererseits weiten Kreisen im vorliegenden Werk das AT als überzeitliches Gebetbuch neu erschlossen und angeboten wird. Um zentrale Gebetsanliegen, wie Notwendigkeit und Wirksamkeit des Gebetes, der Mensch in der Gegenwart Gottes, Leben unter dem Blick Gottes sind die biblischen Texte gesammelt und erweisen so deren Fähigkeit, alle Menschen im Gebet unmittelbar vor Gott zu stellen. Naturgemäß ist ein Buch dieser Art auf das heimische Sprachgebiet beschränkt. — Daniel Rops hebt den Wert der Gebetsauswahl in einem einstimmden Vorwort hervor.

H. Groß

Tyciak, Julius: Untergang und Verheißung. Aus der Welt der Propheten Jeremias, Ezechiel und Daniel. — Düsseldorf: Patmos 1957. 186 S. Ln.

In dieser Schrift ist eine Reihe von Vorträgen gesammelt, die der Verfasser in Köln gehalten hat. In seinem Vorwort sagt er dazu, daß sie „nicht der exegetischen Forschung, sondern der Verkündigung dienen“ möchte. Man darf demnach erwarten, daß T. die gesicherten Ergebnisse der exegetischen Wissenschaft seinen Hörern und Lesern zugänglich machen will. Er tut das in einer Sprache, die beim heutigen Leser ankommt. Auch versteht er es, die ewig gültigen Wahrheiten jener drei Propheten, die in ihrer Verkündigung im Bannkreis der großen Katastrophe von 586, der Zerstörung von Jerusalem und Tempel also, stehen, in ihrer Aktualität aufzuzeigen; er läßt den modernen Leser davon betroffen sein. Oft jedoch entfernt sich T. sehr weit von den eigentlichen Aussagen der prophetischen Bücher. Auch ist seine Ausdrucksweise bisweilen unklar und verschwommen. Statt „Chasid“ müßte es wohl „Chesed“ heißen (S. 21); S. 22 ist einmal von „Gesetzesrollen“ die Rede, die 621 gefunden wurden, dann auf der gleichen Seite von „einem Gesetzbuch“. Das politische Bild des Königs Josias (S. 23 f.) dürfte verzeichnet sein. Ist die „Geschichte des Gottesreiches“ verschieden von der „Geschichte des Heiles“? (S. 27). Überspitzt mutet folgender Satzteil an: „Aller Geschichte Ziel ist die Theophanie“ (S. 55). Trotz mancher Ausstellungen also ist das Buch von T. geeignet, den Leser an die Schriften der behandelten großen Propheten selbst heranzuführen. Und das möchte man als Erfolg bei seiner Lektüre wünschen!

H. Groß

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Bd. III. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1956). XI, 232 S. kart., 34,— DM.

Band III der Internationalen Zeitschriftenschau umfaßt die Jahrgänge 1954 und 1955. Sie weist 1495 Nummern auf, zu den Qumrantexten allein 88. Das Inhaltsverzeichnis ist gegenüber Band II noch übersichtlicher gestaltet. Kleine Versehen sind in einem solchen Werk freilich nicht ganz zu vermeiden; so fiel mir auf, daß ein Aufsatz von M. Delcor (Nr. 622) im Register unter seinem Namenskollegen L. Delcor aufgeführt wird. — Hoffentlich ist nun dieses wichtige Arbeitsinstrument der Bibelwissenschaft endgültig finanziell gesichert.

F. Mußner

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

## KIRCHENGESCHICHTE

- Augustinus, Aurelius: Die wahre Religion. De vera religione liber unus (dt.). Übertr. von Carl Johann Perl. — Paderborn: Schöningh 1957. XXVI, 132 S. (Deutsche Augustinusaussgabe) brosch. 7,20 DM; Lw. 9,60 DM.
- Bierbaum, Max: Nicht Lob, nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentl. Briefen und Dokumenten (2. erw. Aufl.) — Münster: Regensburg (1957). 367 S. Lw. 13,80 DM.
- Dölger, Franz: Byzantinische Diplomatik. 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner. — Ettal: Buch-Kunstverl. (1956) XVI, 419 S., 27 Taf. brosch. 33,60 DM.
- Grillmeier, Aloys, SJ.: Der Logos am Kreuz. Zur christolog. Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. — München: Hueber 1956. XII, 150 S. Lw. 12,80 DM.
- Halecki, Oskar: Grenzraum des Abendlandes (Boderlands of western civilization, dt. Autoris. dt. Übers.: Emil K. Pohl). — Salzburg: Müller (1952). 527 S. Lw. o. Pr.
- Ignatius von Loyola: Die Exerzitien. Übertr. von Hans Urs v. Balthasar. (3. Aufl. der deutschen Übers.) — Einsiedeln: Johannes-Verl. (1956). 96 S. (Sigillum. 1.) brosch. o. Pr.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Bauer, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5., verb. und stark verm. Aufl. Lfg. 2. — Berlin: Töpelmann 1957. Sp. 193—384. brosch. 7,80 DM.
- Bussmann, Bernhard: Der Begriff des Lichtes beim heiligen Johannes. Münster: Regensburg (1957). 48 S. brosch. 2,50 DM.
- Evangelium veritatis (kopt. u. franz.) Cod. Jung f. VIIIv—XIV p. 16—32 / f. XIXr—XXIIr p. 37—43. Ed. Michel Malinine, Henri Charles Puech, Gilles Quispel. — Zürich: Rascher 1956. XVI S., p. 16—43, 127 S. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut. 6.) Halbleder o. Pr.
- Lob Gottes aus der Wüste. Lieder und Gebete aus den Handschr. vom Toten Meer. Übers. und eingel. von Georg Molin. — Freiburg und München: Alber (1957). 66 S. Pp. 6,20 DM.
- Schedl, Klaus: Geschichte des Alten Testaments. Bd. 2. Das Bundesvolk Gottes. Mit 4 Kt. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verl. (1956) XVI, 327 S. Lw. o. Pr.
- Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes. Übers. von Paul Riessler und Rupert Storr. (8. Aufl.) — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1956). XI, 1532, 67, 60, XII S., 7 Bl. Abb., 1 Kt. Lw. 24,50 DM.
- Vriezen, Th. C.: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. — Wageningen/Holland: Veenman & Zonen; Neukirchen, Kr. Moers: Buchh. des Erziehungsvereins (1956). XI, 343 S. brosch. 20 DM; Lw. 23,50 DM.

## DOGMATIK

- Chesterton, Gilbert Keith: Thomas von Aquin. (Ins Deutsche übertr. von Elisabeth Kaufmann. 2. Aufl.) — Heidelberg: Kerle (1957). 223 S. Lw. o. Pr.
- Mystische Theologie. Hrsg. von Friedrich Wessely, André Combes, Karl Hörmann. (Bd. 3). Jahrbuch 1957. (Mit Beitr. von Anna Coreth u. a.) — Klosterneuburg: Volksliturg. Apostolat (1956). 286 S. brosch. o. Pr.
- Thomas von Aquin: Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 28. Kommentiert v. A. Hoffmann OP. — Heidelberg/Graz-Wien-Köln: Kerle/Styria 1957. (15) 646 S. Ln. Subskription: 22,80 DM; Einzelpreis: 27,60 DM.

## LITURGIEWISSENSCHAFT

- Breuer, Franz: Crucis via cum Jesu et Maria. — (Mondorf a. Rh.: Selbstverl. 1956). 22 ungez. Bl. brosch. 1 DM.
- Lebendige Kirche. Bildhefte für christl. Lebensgestaltung. Hrsg. . . unter Leitung von Ernst Schnydrig und Ernst W. Roetheli. — Freiburg i. Br.: Lambertus-Verl. — Die Beichte. La Salette, Stätte der Gnade. Die heilige Messe. Die Taufe. Die Firmung. Die Ehe (2. Aufl.). Die Osternacht. Der Mensch und das Atom. Die Krankenölung. Die Priesterweihe. — je 0,75 DM; Jahresabonnement 4 Hefte 2,50 DM.



- Löhr, Aemiliana: Die Heilige Woche. — Regensburg: Pustet 1957. 204 S. Ln. 8,50 DM.
- Schnitzler, Theodor: Die Messe in der Betrachtung. Bd. 2. Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung, vom Hochgebet, Kommunion, Abschluß und Nachhall. — Freiburg: Herder 1957. XII, 387 S. Lw. 9,80 DM.

## KIRCHENRECHT UND SOZIOLOGIE

- Pfab, Josef: Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft nach göttl., kirchl. und bürgerl. Recht. — Salzburg: Müller (1957). 235 S. (Reihe Wort und Antwort, Bd. 17). Lw. 11,30 DM.
- Schurr, Viktor: Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Talentums. — Salzburg: Müller 1957. 380 S. (Studia theologiae moralis et pastoralis. T. 3). Lw. 15,70 DM.
- Der unbewältigte Wohlstand. Jahrbuch für Volksgesundheit 1957. Hrsg. von Walter Baumeister und Hansmartin Lochner (1. Aufl.) — Hamm/Westf.: Hoheneck-Verl. (1957). 144 S. brosch. 3,80 DM; im Abonnement 2,85 DM.

## MORAL

- Scholz, Franz: Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde. — Freiburg: Herder 1957. XV, 264 S. (Freiburger theologische Studien. H. 70); brosch. 16 DM.

## PÄDAGOGIK

- Heilen statt strafen. Ein Tagungsbericht. Hrsg. von Wilhelm Bitter. — Göttingen: Verl. für medizin. Psychologie (1957). 375 S. (5. Arbeitstagung 1956 der Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ Stuttgart. Vorträge und Aussprache über die Behandlung und Vorbeugung jugendl. Kriminalität). Pp. 12,60 DM.

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

- Schebesta, Paul: Die Negrito Asiens. Bd. 2. Ethnographie der Negrito. Halbbd. 2. Religion und Mythologie. — Wien-Mödling: St.-Gabriel-Verl. 1957. XIV, 336 S., VIII Bildtaf. (Schebesta: Die Pygmäenvölker der Erde. Reihe 2. — Studia Instituti Anthropos. Vol. 13). Hlw. o. Pr.

## ASZETIK

- Blanchard, Pierre: Jacob et l'ange. — (Bruges:) Deselée, De Brouwer (1957). 233 S. (Etudes carmélitaines); brosch. 105 bfr.
- HöB, Anton SJ.: Gottverbunden durch das Kirchenjahr. 2., erw. Aufl. Bd. 2. Dreifaltigkeitsfest bis 1. Adventssonntag. — Trier: Paulinus-Verl. 1957. XII, 1140 S. Lw. 26,90 DM.
- Martin von Cochem: Erklärung des heiligen Meßopfers. Vollst. Meß- und Gebetbuch. (Bearb. von Joseph Melle. Neubearb. besorgte Albert Wihler). — Freiburg/Schweiz, Konstanz/Baden, München: Kanisius-Verl. (1956). 549 S. Ganzleder 6,75 DM.
- Nicolussi, Johann: Gott und der Mensch (2. Aufl.). — Innsbruck: Rauch 1957. 331 S. brosch. 38 S; 7,35 DM; 7,60 sfr.
- Nicolussi, Johann: Vom Sinn des Leidens. — Innsbruck: Rauch 1957. 35 S. brosch. 2,40 DM.
- Sendung der Stille. Kartäuserschriften für Christen von heute. Mit Vorwort von Charles Journet. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1957). 173 S. (Licht vom Licht N. F. Bd. 8). Lw. 9,60 DM.

## VERSCHIEDENES

- Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche. Ein Werkbuch von Karl Becker und Karl-August Siegel. — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolus-Druckerei (1957). 371 S. Erschl. als 2., stark veränd., erw. und verb. Aufl. von: Rundfunk, Fernsehen und Seelsorge. Hrsg. von Karl Becker in: Seelsorge in der Zeit. 8. 1953, 1.—3. Lw. 10,80 DM.
- Verite, Marcelle: Die Elstergasse in Paris. — Donauwörth: Auer 1957. 48 S. (Schutzengel-Erzähl. beil. 1957, April/Mai); lose, o. Pr.



## Neuerscheinungen

### TRIERER MADONNEN

32 plastische Werke des Bischöflichen Museums

Ausgewählt und beschrieben von Matthias Schrecklinger

16 S. Text und 32 Abbildungen auf Tafeln 2,90 DM

Aus den reichen Schätzen des Bischöflichen Museums in Trier werden hier die bedeutendsten Madonnen-darstellungen von der romanischen Zeit bis zum Barock in einem fesselnden Querschnitt dargeboten und mit feiner Einfühlung in den künstlerischen und religiösen Gehalt beschrieben.

JOSEF LÖW

### DU BRAUCHST NICHT BANGEN

Ein Büchlein für Kranke

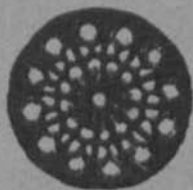
77 Seiten, Pappband 3,20 DM

Der kürzlich im besten Mannesalter verstorbene Verfasser ist den Weg schwerster Leiden gegangen und war deshalb berufen, den Kranken, die für lange Zeit dies Los tragen müssen, in einer seltenen Tiefe den Sinn ihres Krankseins zu deuten und sie zu einem neuen Leben für und in Gott zu ermutigen. Auch der Krankenseelsorger — und welcher Priester wäre das nicht — wird reiche Anregungen aus dem Büchlein schöpfen.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMÄLEREI**  
**TRIER/MOSEL**  
**SAARSTR. 39 · TELEFON 2938**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

Soeben erschienen:

**Lexikon der Marienkunde**

Herausgegeben von:

K. Algermissen — L. Boer — C. Feckes  
J. Tycki

1. Lieferung, Subskr.-Preis: DM 9,50

Es lohnt sich, in das wertvolle Werk Einblick zu nehmen. Lassen Sie sich daher die 1. Lieferung unverbindlich zur Ansicht kommen

Soeben erschienen

Dr. Alois Thomas

**Wilhelm Arnold Günther**

1763—1843

Staatsarchivar in Koblenz - Generalvikar und Weihbischof in Trier

125 Seiten gr. 8° kartoniert DM 6,80

Der Trierer Bistumskonservator hat in dieser Monographie das Leben und Wirken eines Mannes wieder ans Licht gehoben, der in einer von vielen innerkirchlichen und kirchenpolitischen Kämpfen erfüllten Zeit Bedeutendes geleistet hat. Dr. Thomas gibt auf Grund eingehender Forschungen eine umfassende und kundige Darstellung, die in die Geschichte des Trierer Bistums in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts wertvolle und interessante Einblicke bietet.

Durch alle Buchhandlungen

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

66. JÄHRGANG  
PASTOR BONUS

---

## INHALT

---

### AUFSÄTZE:

Die Bedeutung von Mk 1, 14 f für die Reichsgottesverkündigung  
Jesu / Franz Mußner . . . . . 257

Die liturgische Erneuerung im Protestantismus als Problem der  
Verheißung / Gottfried Hoffmann . . . . . 276

Die geistige und religiöse Welt einer Eifel-Abtei im Hochmittelalter.  
Eine Quelle zur Frömmigkeitgeschichte der Steinfelder  
Prämonstratenser / Eduard Hegel . . . . . 298

BESPRECHUNGEN . . . . . 312

---

1957 — Heft 5

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

*Ein neues Betrachtungsbuch*

## **Gottverbunden durch das Kirchenjahr**

Von Anton Höß S.J.

2., erweiterte Auflage

### **1. Band: Erster Adventssonntag bis Dreifaltigkeitsfest**

XV + 1050 = 1065 Seiten, Dünndruckpapier, biegsamer Ganzleinenband 25,80 DM

### **2. Band: Dreifaltigkeitsfest bis Schluß des Kirchenjahres**

XII + 1140 = 1152 Seiten, Dünndruckpapier, biegsamer Ganzleinenband 26,90 DM

Nach dem Krieg ist wiederholt dringend der Wunsch nach einem neuen Betrachtungsbuch im Anschluß an die Liturgie und entsprechend dem neuen Stand der Exegese geäußert worden. Mit dem Betrachtungsbuch „Gottverbunden durch das Kirchenjahr“, das jetzt vollständig vorliegt, ist dieser Wunsch erfüllt. Verfasser ist Pater Anton Höß S.J., der bekannte asketische Schriftsteller und Vizepostulator. Das Buch bietet Priestern, Ordensleuten und Interessierten Laien Gedanken über die Liturgie des Kirchenjahres, die Sonn- und Festtage, die Feste des Herrn, die Feste Mariens und vieler Heiligen, und über das Leben Jesu.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 180 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfsinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfsinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfsinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

**Schriftleiter:** Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfsinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

**Bestellungen und Anzeigen an:** Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

# Die Bedeutung von Mk 1, 14 f für die Reichsgottesverkündigung Jesu

Von Prof. Franz Mußner, Trier

„Nachdem aber überliefert war Johannes, kam Jesus nach Galiläa verkündigend die gute Nachricht Gottes und sagend (V. 14): Erfüllt ist die Zeit und nahegekommen das Reich Gottes. Kehrt um und glaubt an die gute Nachricht“ (V. 15).

Diese beiden Verse sind nicht bloß für die genaue Erkenntnis der Reichsgotteslehre Jesu von großer Bedeutung, sondern auch für das Verständnis der Sendung und des Selbstbewußtseins Jesu. Sie spielen eine bedeutende Rolle in den Kontroversen über eine „Naherwartung“ der Endzeitsereignisse („realisierte Eschatologie“ — „konsequente Eschatologie“). Sie bedürfen deshalb immer wieder einer gründlichen Analyse. Was wir im folgenden vorlegen, macht gewiß keinen Anspruch auf besondere Erkenntnisse. Es soll nur ein kleiner Beitrag zum Verständnis dieser wichtigen Stelle sein.

## I. Der formale Aufbau

Die beiden Verse bestehen aus einer Einleitung (V. 14) und aus einer Botschaft (V. 15). Sie bauen sich aus sieben Stichen auf, von denen drei auf die Einleitung kommen, vier auf die Botschaft.

- I. Einleitung: 1) Nachdem aber Johannes überliefert war  
(V. 14) 2) kam Jesus nach Galiläa  
3) verkündigend die gute Nachricht Gottes, und zwar mit den Worten:
- II. Botschaft: 1) Erfüllt ist diese Zeit  
(V. 15) 2) und nahegekommen die Herrschaft Gottes  
3) kehrt um  
4) und glaubt an die gute Nachricht

Die Botschaft gliedert sich, genau genommen, wieder in zwei Teile: die eigentliche Botschaft, die in Form eines synthetischen Parallelismus geboten wird („Erfüllt ist die Zeit und nahegekommen die Herrschaft Gottes“), und eine Aufforderung („Kehrt um und glaubt an die gute Nachricht“). Man könnte diese Aufforderung als einen einzigen Stichos nehmen, doch erlauben es die fünf Silben des Wortes μετανοεῖτε, dazu das sachliche Gewicht dieses Imperativs, es als einen eigenen Stichos zu betrachten.

Die große Zahl der langen Silben des griechischen Textes in allen sieben Stichen geben dem Ganzen einen sehr feierlichen Klang, der durch



die retardierenden Schlüsse am jeweiligen Ende der Verse und Halbverse noch erhöht wird.

## II. Zur Überlieferungs- und Textgeschichte

### 1. Vers 14

Wie synoptischer Vergleich und Wortuntersuchung zeigen, ist die Formulierung des V. 14 weithin auf das Konto des Evangelisten zu setzen. Freilich scheint gleich das für den Mk-Stil sonst so typische und von den Textzeugen B D a ff syrsin gelesene parataktische καὶ zu Beginn des Verses eine nachträgliche Korrektur zu sein — eben auf Grund der genannten Vorliebe des Mk. Denn das von den anderen Zeugen gelesene δὲ scheint hier ursprünglich zu sein, und zwar auf Grund der Beobachtung, daß Mk dort, wo ein besonderer Wendepunkt im Evangelium kommt, statt καὶ die Partikel δὲ verwendet (vgl. 7, 24: Wanderung Jesu von Galiläa ins Gebiet von Tyrus; 10, 32: Endgültiger Abschied von Galiläa und Hinwendung auf die Wanderung nach Jerusalem zur Passion; 14, 1: Beginn der Passionsgeschichte)<sup>1</sup>. Die Partikel δὲ ist hier jeweils geradezu ein Kennzeichen, daß in den Augen des Evangelisten ein völlig neuer Abschnitt im öffentlichen Leben Jesu beginnt<sup>2</sup>. So auch 1, 14: Die Einkerbung des Täufers gibt für Jesus den Auftakt zur Verkündigung in Galiläa.

Die Präposition μετά mit Infinitiv findet sich zweimal bei Mk (von 16, 19 abgesehen), bei Mt einmal (aus der Mk-Quelle), bei Lk zweimal. Daraus kann nichts für eine marcinische Redaktion des V. 14 entnommen werden. Mt löst die Partizipialkonstruktion seiner Mk-Quelle in einen Nebensatz auf, abhängig von ἀκούσας. Während Mk das Auftreten Jesu in Galiläa nur in einen zeitlichen Zusammenhang mit der Verhaftung des Täufers bringt, scheint diese nach der Mt-Überlieferung der unmittelbare Anlaß für Jesus gewesen zu sein, nun in Galiläa aufzutreten. Lk erwähnt von der Verhaftung des Täufers nichts. Gegenüber dem prosaisch wirkenden „zurückkehren“ des Mt und Lk hat das ἦλθεν des Mk eher epiphanischen Klang: Jesus „kommt“ mit einer wichtigen Botschaft nach Galiläa. Das vom Täufer angekündigte „Kommen“ des Stärkeren (vgl. Mk 1, 7) geht im „Kommen“ Jesu in Erfüllung (vgl. 1, 9; 1, 14). Soll also ἦλθεν bewußt gewählt sein im Hinblick auf den Heroldsruf des Täufers? Fast scheint das der Fall zu sein. Die Ortsbestimmung „nach Galiläa“ ist das einzige Stück, das bei allen drei Synoptikern wörtlich übereinstimmt: alte Tradition!

<sup>1</sup> Vgl. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1952, z. St.

<sup>2</sup> Vgl. auch C. H. Turner, *Text of Mark I*, in: *JThSt* 28 (1927) 152.

Jesus „kommt“ nach Galiläa mit einer „Botschaft“: die Verbindung ἡλθεν κηρύσσειν erscheint auch noch 1, 39. Die Botschaft, die Jesus nach Galiläa bringt, besteht in einer „guten Nachricht von Gott“. τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ist zwar schon geprägte Wendung der christlichen Verkündigung (vgl. Röm 1, 1; 15, 16; 2 Kor 11, 7; 1 Thess 2, 8 f; 1 Petr 4, 17), doch zeigt der folgende Inhalt der Botschaft Jesu, daß Mk den Ausdruck hier nicht im „paulinischen“ Sinn verwendet („christliche Heilsbotschaft“), sondern zur Charakterisierung des folgenden Rufes Jesu. D. h.: Jesus verkündet nach Mk in Galiläa nicht „das Evangelium Gottes“, wie es etwa Paulus in Korinth tut (vgl. 2 Kor 11, 7), sondern bringt eine „gute Nachricht von Gott“, die Gott durch ihn senden läßt. Dahinter mag Is 61, 1 f stehen („Den Armen frohe Botschaft zu verkündigen hat er mich gesandt . . . auszurufen ein Jahr der Huld Jahwes“). Die LA τῆς βασιλείας statt τοῦ θεοῦ, die vor allem Zeugen des westlichen Textes haben (A D W T a r vg), ist sicher sekundär, angeglichen an die typische Mt-Formulierung „Evangelium vom Reich“ (Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14). Den Anlaß zu dieser Änderung des ursprünglichen Mk-Textes gab der Terminus βασιλεία in der Botschaft Jesu.

## 2. Vers 15

Das einleitende καὶ λέγων scheint nach κηρύσσειν überflüssig zu sein und wird deshalb von einigen Textzeugen weggelassen (S\* A D a b f r t sah lassen nur die Partikel καὶ weg). Doch scheint καὶ λέγων zum ursprünglichen Text zu gehören. Die Verbindung mit λέγων ist nicht bloß gut bezeugt, sondern entspricht auch dem Mk-Stil: „35mal steht vor der direkten Rede einleitendes Partizip von λέγειν“ (M. Zerwick)<sup>3</sup>, dem hebräischen *lêmor* entsprechend. Auffällig ist allerdings die Partikel καὶ vor dem Partizip λέγων, die sonst in dieser unmittelbaren Verbindung mit dem Partizip zu fehlen pflegt<sup>4</sup>. Es muß als ein καὶ *epexegeticum* angesprochen werden; es bringt so stark ins Bewußtsein, daß der folgende Ruf Jesu der Inhalt jener „guten Nachricht von Gott“ ist, die er in Galiläa verkündet, „und zwar mit den Worten“<sup>5</sup>.

Das den Ruf Jesu einleitende ὅτι: *recitativum* findet sich „bei Mk im ganzen nahezu 50mal“ (Zerwick)<sup>6</sup>, davon 38mal nach λέγειν.

<sup>3</sup> Untersuchungen zum Markus-Stil, Rom 1937, 35.

<sup>4</sup> Vgl. Mk 1, 7 (von Täufer gesagt): καὶ ἐκήρυσεν λέγων. Doch findet sich dieses verbindende „und“ auch im rabbinischen Sprachgebrauch (s. die Belege bei A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1948, zu Mt 3, 2). Vgl. auch Jon 3, 4 (καὶ ἐκήρυξεν καὶ εἶπεν).

<sup>5</sup> Schlatter bemerkt zu Mt 3, 1: „Mat. hält uns zuerst das κηρύσσειν, den Akt des Ausrufers, der seine Botschaft allen zur Kenntnis bringt, als einen bedeutsamen Vorgang vor und nun erst wird mit λέγων gesagt, was dieser Ausrufer jedermann kundgetan habe.“ Durch das eingeschobene καὶ kommt das in Mk 1, 14 noch stärker zur Geltung.

<sup>6</sup> Untersuchungen, 39.

Den Terminus πληροῦν verwendet Mk dreimal; außer 1, 15 nur noch zweimal innerhalb der Passionsgeschichte (14, 49; 15, 28), wovon aber 15, 28 als spätere Konformation an Lk 22, 37 ausscheidet, während 14, 28 wohl schon aus der Tradition übernommen ist. Von der „Fülle der Zeit(en)“ sprach nicht erst Paulus (vgl. Gal 4, 4; Eph 1, 10), sondern der Ausdruck gehört schon „in die konkrete Eschatologie des apokalyptischen Judentums hinein“ (H. Schlier)<sup>7</sup>. Und nicht erst durch Paulus scheint er in die christliche Verkündigungssprache eingeführt worden zu sein; denn der Text von Gal 4, 4 klingt schon sehr geprägt (Anfänge einer Symbolbildung aus der christlichen Katechese), und auch von der „Kundgabe des Geheimnisses“, das in der „Fülle der Zeiten“ von Gott in Christus „verwirklicht“ wird (vgl. Eph 1, 9 f), zu reden, ist terminologisch längst vorbereitet<sup>8</sup>. Sjöberg zeigt in seinem in der letzten Anmerkung angeführten Buch, wie sehr Jesus und das Evangelium gerade auch von der Apokalyptik her verstanden werden müssen. Die „Nähe der Gottesherrschaft“ anzukündigen und gleichzeitig von der „Fülle der Zeit“ zu reden, ist durchaus möglich; es sind zusammengehörige Topoi. Sie sind an unserer Mk-Stelle wohl nicht erst vom Evangelisten verbunden worden, sondern waren es wahrscheinlich schon im Munde Jesu. Für hohes Alter spricht auch ihre Verbundenheit in Form eines synthetischen Parallelismus, der für die Auslegung im Auge behalten werden muß<sup>9</sup>. Vertreter des westlichen Textes lesen: „Erfüllt sind die Zeiten“; dahinter steht eine etwas andere Schau der bisherigen Heilsgeschichte: sie teilt sich nach dieser LA in mehrere Zeitabschnitte (Epochen auf; aber auch in anderen Texten wie etwa in jenen von Qumrân wechseln „Zeit“ und „Zeiten“ häufig.

Der zweite Stichos („und nahegekommen ist das Reich Gottes“) ist dem ersten in einem synthetischen Parallelismus koordiniert. Die Koordination scheint aber nicht bloß aus Gründen semitischer Sprachgefühls geschehen zu sein, sondern weil durch sie der Botschaft-Charakter des zweiten Stichos viel stärker zur Geltung kommt als in einer Subordination. In der Mt-Überlieferung des Spruches ist dagegen das ganze Gewicht auf die

<sup>7</sup> Der Brief an die Galater, Göttingen 1949, 137. Vgl. auch noch das von mir unter III, 1 angeführte Material, ferner Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, I 671 zu Mt 13, 39.

<sup>8</sup> Vgl. zum Letzteren E. Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, Lund 1955, 3–10, bes. S. 8, Anm. 4.

<sup>9</sup> Warum hat der Mt-Redaktor den Spruch seiner Mk-Quelle geändert und den ersten Teil des Rufes Jesu („erfüllt ist die Zeit“) weggelassen? Vielleicht deswegen, weil er den Hinweis auf die Erfüllung der Zeit schon in dem vorausgehenden Zitat 4, 14–16 gebracht hat (vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Mt, Regensburg 1956, 71). Außerdem bringt er den Ruf Jesu nun genau in der Form, wie er ihn auch den Täufer sprechen läßt (3, 2). Vgl. auch noch Anm. 51.

Aufforderung zur Metanoia gelegt, die durch die Proklamation der unmittelbaren Nähe der Gottesherrschaft begründet wird (vgl. γάρ)<sup>10</sup>. Zwar subordiniert auch die Mt-Überlieferung nicht, aber bei ihr ist aus einer Botschaft nun eine Begründung geworden. Lk läßt den ganzen Ruf Jesu weg und konzentriert alles auf einen die messianische Doxa Jesu unterstreichenden Bericht über seine erste Tätigkeit in Galiläa.

Der Ruf zur Metanoia folgt bei Mk als dritter Teil des Rufes Jesu, asyndetisch an den zweiten angeschlossen. Das Asyndeton, bei Mk zwar häufig in Redestücken verwendet, kennzeichnet in diesem Fall weder „Konversationston“ noch eine ursprüngliche Isoliertheit des Logions, sondern *imperatoria brevitatis* (Lagrange)<sup>11</sup>. So kommt die Unbedingtheit der Aufforderung zur Metanoia ausgezeichnet zur Geltung. Und dadurch, daß Mk den Ruf zur Umkehr erst hinter der eigentlichen Botschaft bringt, bleibt auf ihr das Hauptgewicht, und die Umkehr erscheint als die notwendige und unabdingbare Konsequenz, die sich aus der Botschaft ergibt.

Der vierte Stichos ist wieder Sondergut des Mk. Die Verbindung von Umkehr und Glauben gehört auch zum Inhalt der apostolischen Missionspredigt (vgl. Apg 11, 17. 18; 20, 21)<sup>12</sup>. πιστεύειν mit der Präposition ἐν zu verbinden, ist bei Mk und im NT singulär, findet sich aber in der Septuaginta; vgl. Ps 105, 12 (ἐπιστεύσαν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ); Jer 12, 6 μὴ πιστεύσῃς ἐν αὐτοῖς): in beiden Fällen entspricht ἐν einem hebräischen *bē*. Vermutlich ist also die Verbindung πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ Hebraismus oder Aramäismus<sup>13</sup>. Daraus darf aber kaum der Schluß gezogen werden, daß wir es im vierten Stichos mit einer vormarcinischen Überlieferung zu tun haben, vielmehr scheint es sich dabei um eine (positive) Interpretation des Bußrufes Jesu durch den Evangelisten zu handeln (s. dazu weiter unten), wobei der Terminus εὐαγγέλιον auf Grund des Zusammenhanges mit V. 14 wiederum nicht „paulinisch“ als „christliche Heilsbotschaft“ zu verstehen ist, sondern als „gute Nachricht“: Wer der „guten Nachricht“ Gottes<sup>14</sup> von der unmittelbaren Nähe seines Reiches, die Jesus ankündigt, „glaubt“, übt so die Umkehr. So wie es einst nach dem Buch Jonas bei den Niniviten der Fall war: Der Prophet kommt im Auftrag Gottes in die große Stadt „und verkündete und sprach: noch 40 Tage und Ninive wird untergehen!“ „Und es glaubten die Männer von Ninive Gott“, und sie kehrten

<sup>10</sup> Vgl. ganz ähnlich auch Is 56, 1 („Wahret Recht und übet Gerechtigkeit; denn nahe herangekommen ist mein Heil, um zu erscheinen“): auch hier werden die ethischen Imperative mit einer Heilsankündigung begründet.

<sup>11</sup> Vgl. Zerwick, Untersuchungen, 21.

<sup>12</sup> Vgl. auch J. Gewieß, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apg, Breslau 1939, 114.

<sup>13</sup> Vgl. auch J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des NT, Heidelberg 1911, 165–169; Lagrange, Évangile selon Saint Marc, z. St.

<sup>14</sup> Der Syrsin ergänzt ausdrücklich einen Genitiv αὐτοῦ = τοῦ θεοῦ (aus V. 14).



um (Jon 3, 4ff). Bei Mk ist die Reihenfolge Glauben-Umkehr beachtlicherweise umgedreht. Das scheint mit der marcinischen Anschauung vom Wesen der Metanoia zusammenzuhängen. Offensichtlich schließt in Mk 1, 15 die Aufforderung zur Metanoia nicht den Gedanken an das kommende Endgericht in sich<sup>15</sup>, sondern — wir wiesen eben schon darauf hin — die Umkehr zeigt sich konkret in der gläubigen Annahme der guten Nachricht, die Jesus nach Galiläa bringt; d. h. der Begriff μετανοεῖν wird hier durch den Begriff πιστεύειν interpretiert. Das bedeutet aber auch, daß „Umkehr“ hier die gläubige Annahme nicht bloß der Botschaft Jesu, sondern Jesu selbst ist. Wer auf den Ruf des Messias hin umkehrt, wendet sich Jesus zu!<sup>16</sup>

Abschließend läßt sich sagen: Jesus kommt nach Galiläa mit einer Botschaft Gottes, deren Inhalt im V. 15 genannt ist. Doch ist nichts berichtet von einem Auftrag, den Gott ihm dazu gegeben hat, wie es sonst in der prophetischen Tradition der Fall ist (vgl. nur den obigen Hinweis auf das Buch Jonas). So erhebt sich die Frage: Aus welchem Bewußtsein heraus verkündet Jesus in Galiläa seine Botschaft? Darauf wird später eine Antwort zu geben sein. An der Formulierung der Botschaft Jesu scheint der Evangelist etwas gearbeitet zu haben, wie es bei vielen Logia Jesu der Fall ist. Jedenfalls scheint der letzte Stichos eine nachträgliche Interpretation des mit dem Bußruf Jesu Gemeinten zu sein. Zugleich wird durch das den ganzen Ruf Jesu abschließende Wort εὐαγγέλιον eine schöne *inclusio* zum V. 14 erreicht.

Der Evangelist versah die Botschaft Jesu im V. 14 mit einer Einleitung, in der jedoch auch altes Gut verarbeitet ist, das mit einem Predigtschema der urapostolischen Zeit zusammenzuhängen scheint; vgl. Apg 10, 37 („Ihr kennt die Sache, die ganz Judäa betroffen hat, angefangen von Galiläa, nach der Taufe, die Johannes verkündet hatte“). In diesen frühen, sehr zusammengerafften und großzügigen Berichten über das Leben Jesu scheint man mit Hinweisen auf die Wirksamkeit des Täufers und auf jene erste Tätigkeit Jesu in Galiläa begonnen zu haben. Ebenso groß-

<sup>15</sup> So J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909, z. St.

<sup>16</sup> Das entspricht auch der Sicht, die das Mk-Evangelium von der Tätigkeit des Täufers hat. Auch in seiner Predigt taucht der Gerichtsgedanke nicht auf. Sie dient vielmehr der religiös-sittlichen Wegbereitung für den Messias Jesus. Die Metanoia, die konkret im rückhaltlosen Sündenbekenntnis besteht (vgl. 1, 5), hat zum Ziel die „Vergebung der Sünden“ (1, 4); die „Taufe“, die „der Stärkere“ spenden wird, ist bei Mk nur eine Taufe „mit dem heiligen Geist“. In der Sicht der Logienquelle, die bei Mt und Lk verarbeitet ist, spielt der Gerichtsgedanke in der Täuferpredigt zwar eine wichtige Rolle (vgl. Mt 3, 7. 10–12; Lk 3, 7. 9. 16. 17), aber auch hier ist die primäre Aufgabe des Täufers die Wegbereitung für den Messias (vgl. Mt 3, 3; deutlicher noch bei Lk: vgl. 1, 17. 76; 3, 4 f. 6 [„und alles Fleisch wird schauen Gottes Heil!“], dazu 3, 3 der Hinweis auf die „Vergebung der Sünden“).



zünftig ist die Formulierung von Mk 1, 14: Wir erfahren weder etwas von Anlaß und Zeitpunkt der Einkerkierung des Täufers, auch nichts von einem genauen Zeitpunkt des Auftretens Jesu in Galiläa noch etwas von den Orten in Galiläa, in denen Jesus seine Botschaft verkündet hat, noch etwas von der Reaktion des Volkes auf diese Botschaft<sup>17</sup>. Dennoch ist die Botschaft Jesu mit der Einkerkierung des Täufers *und vor allem mit dem ersten Auftreten Jesu in Galiläa* aufs engste verbunden und war es wohl schon in der vormarcinischen Überlieferung (Petrustradition?).

Im folgenden soll der erste Teil der Botschaft Jesu (V. 15 a) näher untersucht werden, um ein Urteil über ihre Funktion im ganzen des Evangeliums und ihre Bedeutung für die Christologie zu gewinnen.

### III. Der Inhalt der Botschaft Jesu (V. 15 a)

#### 1. „Erfüllt ist die Zeit“

Analogien zu der Wendung „erfüllt ist die Zeit“ finden sich im AT. Tob 14, 5: „Bis die Zeiten (*καιροί*) des (gegenwärtigen) Äons erfüllt sind“<sup>18</sup>. Esth 4, 12: „Dies war die Zeit (*καιρός*) für ein Mädchen hineinzugehen zum König, nachdem sie vollendet hatte (*ἀναπληρώσῃ*) 12 Monate“; dafür liest Cod. A\*: „Nachdem erfüllt war die Zeit für ein Mädchen“ (gemeint ist die Zeit der vorgeschriebenen Körperpflege für den Introitus beim König). Zu vergleichen ist auch Josephus, Antiqu. VI § 49: Samuel wird kundgetan, daß Gott ihm einen Jüngling (Saul) „um diese Stunde“ schicken wird; unterdessen steigt S. auf das Dach seines Hauses und wartet, „bis die Zeit eingetreten sei“ (*τὸν καιρὸν γενέσθαι*)<sup>19</sup>; „nachdem sie (die Zeit) erfüllt war, stieg er herab...“. — Im NT begegnet die Wendung wiederholt; vgl. Lk 21, 24: „bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind“; Joh 7, 8: „Meine Zeit ist noch nicht erfüllt“. Eph 1, 10 spricht von der „Fülle der Zeiten“ (*τῶν καιρῶν*); nach der Auffassung des Briefes scheint sie schon eingetreten zu sein, wenn auch die endgültige Unterwerfung aller Wesen unter die Herrschaft des Erhöhten noch aussteht<sup>20</sup> (vgl. dazu auch den Ausdruck *πλήρωμα τοῦ χρόνου* Gal 4, 4, wo diese „Fülle der Zeit“ mit der Ankunft Jesu in der Welt erreicht ist). Auch im Profangriechischen wird das Verbum *πληροῦν* von der Vollendung einer Zeitspanne gebraucht, so Pap. Oxyr. II 275, 24 (*μέχρι τοῦ τὸν χρόνον πληρωθῆναι*)<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Vgl. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1951, 29.

<sup>18</sup> Beachtlich ist die LA des Cod. Sin.: *ἕως τοῦ χρόνου, ὃ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν*.

<sup>19</sup> Zu *γενέσθαι* in der Bedeutung „eintreten“ (einer Zeit) vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT, s. v. *Ιβ*, γ.

<sup>20</sup> Vgl. dazu mein Buch: Christus, Das All und die Kirche, Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier 1955, 68.

<sup>21</sup> Vgl. ThWBzNT VI 286/23 ff.

Um die Bedeutung von *καρὸς* an unserer Mk-Stelle genau zu erkennen, sei noch auf syr. Bar-Apk 30, 1. 3 hingewiesen: „Und darnach, wenn die Zeit der Ankunft des Messias sich vollendet, wird er in Herrlichkeit (in den Himmel) zurückkehren . . . Denn es weiß ein jeder, daß die Zeit herbeigekommen ist, von der es heißt, daß es das Ende der Zeiten ist“<sup>22</sup>. Im Syrischen steht hier für „Zeit“ immer der Terminus *zbn*<sup>23</sup>, der dem aramäischen *zēman* entspricht, was sowohl „(bestimmte) Zeit“ wie „Zeitpunkt“ bedeuten kann<sup>24</sup>. In der Septuaginta steht das griechische *καρὸς* 162mal für das hebräische *et*, das ebenfalls die Bedeutung hat: „Zeit“, „Zeitpunkt“, „Zeitabschnitt“<sup>25</sup>. Hat im Profangriechischen *καρὸς* im wesentlichen die Bedeutung „der rechte (günstige) Zeitpunkt“ („Chance“)<sup>26</sup>, so ist im Bibelgriechischen der Bedeutungsgehalt von *καρὸς* erweitert worden: „Zeitpunkt“ (Termin), „Zeitabschnitt“ (Epoche, Frist), „Endzeit“<sup>27</sup>; die Grenze zu *χρόνος* ist dabei fließend.

Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf 1 QpHab VII 1 f: „Und Gott sprach zu Habakuk, er solle aufschreiben, was da kommt über das letzte Geschlecht. Aber die Vollendung der Zeit (*gmr hqs*) tat er ihm nicht kund“. Das Substantiv *gomār* kommt von der Wurzel *gmr* = zu Ende sein, zu Ende bringen, und hat die Bedeutung „Vollendung“<sup>28</sup>. Mit der Wendung *gmr hqs* „kann natürlich nur die Vollendung der Zeit gemeint sein“ (nicht „Ende“)<sup>29</sup>. Mit der „Zeit“ ist dabei die bisherige Zeit gemeint, die nun ihrer Vollendung, d. h. ihrem Ende zugeht. Während dem Propheten dieser Schlußpunkt der gegenwärtigen Zeit noch nicht geoffenbart wurde, hat Gott ihn dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ kundgetan (vgl. ebd. VII 4 f)<sup>30</sup>. Und doch ist gerade zwischen diesem wichtigen Text aus dem Habakukkommentar von Qumrân und der Botschaft Jesu in Galiläa ein entscheidender Unterschied: Während der „Lehrer der Gerechtigkeit“ um die noch in der Zukunft liegende „Vollendung der Zeit“ zu wissen glaubt,

<sup>22</sup> Übersetzung nach E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, II 423.

<sup>23</sup> Vgl. Patr. Syr. I 2, 1117/11. 19. 20 K m o s k o.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. Dan 7, 22: „bis . . . die Zeit eingetreten ist (*zimnâ metâh* = *ὁ καρὸς ἐβόη* [Theod.: *ὁ καρὸς ἐφάσεν*]), da die Heiligen das Königtum übernahmen“. — Syr<sup>pe+sl</sup> lesen Mk 1, 15 für „Zeit“: *zabno'* = *καρὸς*.

<sup>25</sup> Köhler-Baumgartner, Lexicon in Vet. Test. Libros, s. v. — Brockelmann (Lex. Syr.) gibt als Bedeutung für *zbn* an: *tempus, temporalitas, fragilitas*.

<sup>26</sup> Vgl. W. Pape, Griechisch-Deutsches Wörterbuch I, s. v.

<sup>27</sup> Vgl. W. Bauer, s. v.

<sup>28</sup> Vgl. Köhler-Baumgartner, s. v.

<sup>29</sup> Vgl. Fr. Nötscher, Zur theol. Terminologie der Qumrân-Texte, Bonn 1956, 168.

<sup>30</sup> Vgl. auch K. Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, Tübingen 1953, 190 f; E. Sjöberg, Der verborgene Menschensohn, 9.

verkündet Jesus: „Erfüllt ist die Zeit!“ Jesus beansprucht also, die Stunde zu kennen, in der die Zeit erfüllt ist: *Jetzt ist sie da! Es ist soweit!* Daß Jesu Proklamation in diesem Sinn gemeint ist, geht sprachlich auch aus der Verbindung von *καίρός* mit dem Verbum *πληροῦν* hervor, das wörtlich „vollmachen“ heißt. Ein Zeit-Punkt kann nicht „vollgemacht“ werden, wohl aber eine Zeit. Gewiß ist mit dieser „Vollendung“ auch ein Zeitpunkt mitgemeint, eben jener Endpunkt, mit dem die vorhergehende Zeit zu ihrem Abschluß kam. Aber *καίρός* bedeutet an unserer Mk-Stelle nicht Zeit-Punkt („Ende“), sondern eben „Zeit“ (Zeitabschnitt) — in keinem der oben genannten Texte hat *καίρός* in Verbindung mit dem Verbum *πληροῦν* die Bedeutung „Zeitpunkt“.

Es steckt freilich in dem Perfekt *πεπλήρωται* mehr als nur eine nüchterne Konstatierung eines Zeitabschlusses. Jesu Ansage ist ein Jubelruf. Die „Zeit“, die nun erfüllt ist, ist nicht irgendeine Zeit, sondern eine ganz bestimmte Zeit innerhalb der Heilsgeschichte: es ist die Zeit des Wartens auf das kommende Reich Gottes und den Messias. Diese Zeit ist nun zu Ende, und hinter dem passivischen „erfüllt ist“ steckt Gott als das wahre Subjekt: Gott hat in seiner souveränen Freiheit und großen Güte jetzt die Zeit des Wartens zu ihrem Ende geführt. Jesus verkündet ja eine gute Nachricht „von Gott“. Vielleicht schwingt in dem *πεπλήρωται* sogar das Moment der „Erfüllung“ von Verheißungen mit: die Zeit der Verheißungen ist zu Ende; es kommt die Zeit der Erfüllung<sup>31</sup>.

Das Perfekt *πεπλήρωται* sagt auch deutlich die Endgültigkeit des Abschlusses der vorausgehenden Zeit an. Der Abschluß der Zeit des Wartens ist eine unumstößliche *Tatsache*, an der niemand rütteln kann, weil Gott selbst es so geführt hat. Dem griechischen Perfekt *πεπλήρωται* würde auch ein hebräisches (aramäisches) Perfekt entsprechen; so übersetzt Delitzsch unser *πεπλήρωται* mit *māl'āh* (= 3. Pers. Sing. fem. Perf. Qal des intrans. Verbums *ml'*)<sup>32</sup>. Das Perfectum im Hebräischen drückt den Zustand des „Vollbracht“ aus, gesehen vom Standpunkt einer miterlebten Person; Imperfectum (Aorist) dagegen würde die Handlung von einem unpersönlichen, objektiven Punkt der Zeitlinie aus bezeichnen<sup>33</sup>. Angewendet auf Mk 1, 15: Die Zeit des Wartens ist vollendet, *vom Standpunkt Jesu aus gesehen*. Sein Ruf in Galiläa bildet einen entscheidenden Einschnitt zwischen dem, was der Vergangenheit angehört und nun abgeschlossen ist, und dem, was jetzt beginnen wird.

<sup>31</sup> Der Hebräer faßt die Zeit mehr als wir Abendländer als etwas Qualitatives auf; denn er sieht weniger den Ablauf der Zeit als vielmehr den Inhalt der Zeit, ihre einzelnen Begebenheiten. Vgl. Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, <sup>2</sup>Göttingen 1954, 117.

<sup>32</sup> Auch in der Anm. 24 zitierten Stelle aus Dan 7, 22 („bis die Zeit eingetreten ist“) steht Perf. Qal (*metāh*).

<sup>33</sup> Vgl. Boman, 126.

## 2. „Und nahegekommen ist die Herrschaft Gottes“

ἤγγικεν ist Perfekt zu dem Verbum ἔγγιζειν = nahe herankommen, sich nähern. Welche Bedeutung hat aber nun eigentlich das Perfekt? Wenn etwas „nahe herangekommen ist“, dann ist es noch nicht am Ziel. Man hat zwar versucht, das Perfekt ἤγγικεν als schon erfolgte Ankunft des Reiches Gottes zu interpretieren. So besonders C. H. Dodd in seinem Buch: *The Parables of the Kingdom*<sup>34</sup>. Nach Dodd ist ἤγγικεν zu übersetzen: „es ist angekommen“ (*has come*); es habe dieselbe Bedeutung wie der Aorist ἐφθασεν („es ist angelangt“; vgl. Mt 12, 28 = Lk 11, 20)<sup>35</sup>. M. Black stimmt ihm zu<sup>36</sup>. Andererseits bestreitet W. G. Kümmel ganz entschieden, daß ἤγγικεν an unserer Mk-Stelle die Bedeutung „angekommen“ habe; denn die Evangelisten haben „das Verbum ἔγγιζειν sonst ausnahmslos im Sinne von ‚nahekommen‘ gebraucht...“<sup>37</sup>. Mk selbst verwendet das Verbum ἔγγιζειν nur noch 11, 1 (historisches Präsens) und 14, 42 (Perfekt; hier geht aus dem Kontext klar hervor, daß der Verräter unmittelbar nahe gekommen ist: gleich wird er da sein; vgl. auch Mt 26, 45)<sup>38</sup>. Lk dagegen verwendet den Terminus 24mal und zwar im Präsens (12, 33; 21, 28; von Partizipialkonstruktionen abgesehen), im Imperfekt (22, 1; Apg 7, 17), im Aorist (7, 12; 15, 25; 19, 29. 41; 22, 47; 24, 28; wiederum von Partizipialkonstruktionen abgesehen)<sup>39</sup> und im Perfekt (10, 9. 11; 21, 8. 20). Dieser differenzierte Tempusgebrauch scheint keineswegs willkürlich zu sein, sondern durchaus überlegt: Während das Präsens ein zeitlich noch sehr unbestimmtes „nähern“ anzeigt, besagt das Imperfekt ein allmähliches Sichnähern und während der Aorist ingressiv verstanden sein will oder noch einen gewissen Abstand vom Ziel kennzeichnet, besagt das Perfekt ein schon ganz nahe ans Ziel Gelangtsein, unmittelbare Nähe. Das Letztere wird durch andere Stellen aus dem NT bestätigt. Vgl. Röm 13, 12: „Die Nacht (dieser Weltzeit) ist vorgerückt, der Tag (der Parusie und des Gerichts) aber hat sich genäht (ἤγγικεν); die „Nacht“ rückt nicht allmählich vor, sondern sie ist schon weit vorgerückt (Aorist προέκοψεν); der Anbruch des Tages steht

<sup>34</sup> London 1935 (Neudruck 1952), 44 f.

<sup>35</sup> Dodd beruft sich darauf, daß in der Septuaginta sowohl ἔγγιζειν wie ἐφθασεν zur Übersetzung der hebräischen Verba *nāg'a* und *met'a* verwendet wird, die beide „ankommen“ bedeuten.

<sup>36</sup> An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, <sup>2</sup>Oxford 1954, 260.

<sup>37</sup> Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschat. Verkündigung Jesu (Abh. zur Theol. des A und NT, 6), <sup>2</sup>Zürich 1953, 18.

<sup>38</sup> Mt 26, 45: „Siehe, die Stunde ist nahe herangerückt (ἤγγικεν), da der Menschensohn überliefert wird... siehe, der mich überliefert, ist nahegekommen (ἤγγικεν). Und noch während er diese Worte sprach, kam (ἦλθεν) Judas...“: Judas ist schon so nahe, daß er in wenigen Augenblicken den Herrn und seine Gruppe erreicht hat.

<sup>39</sup> Bei allen Aoriststellen hat ἔγγιζειν lokale, nicht temporale Bedeutung.



unmittelbar bevor. Jak 5, 8. 9: Hier wird die Aussage des V. 8 „die Parusie des Herrn ist nahegekommen“ (ἤγγικεν) im V. 9 verdeutlicht: „Siehe, der Richter steht vor der Tür!“. So dürfte kein Zweifel bestehen, daß auch Mk 1, 15 durch das Perfekt ἤγγικεν die unmittelbare Nähe der Gottesherrschaft angekündigt wird. Was Jesus verkündet, ist dies: „Das Maß der in Aussicht genommenen Wartezeit ist voll, der entscheidende Zeitpunkt ist erreicht, das Heil, die βασιλεία τοῦ θεοῦ, steht vor der Tür“ (E. Klostermann)<sup>40</sup>.

#### IV. Gattungsgeschichtliche Bestimmung des Logions

Auffällig an unserem Logion ist, daß die beiden Perfekta πεπλήρωται und ἤγγικεν vorangestellt sind. Es scheint also der entscheidende Ton auf ihnen zu liegen. Es sind kurze Verkündigungsrufe (vgl. κηρύσσων im V. 14). Im AT finden sich ähnlich aufgebaute Heils- und Unheilsrufe. Vgl. Is 56, 1: „So spricht der Herr: Wahret Recht und übet Gerechtigkeit: ἤγγικεν<sup>41</sup> γὰρ τὸ σωτήριον μου παραγίνεσθαι. Ez 7, 3<sup>42</sup>: ἔχει τὸ πέρας . . ., ἔχει ὁ καιρὸς, ἤγγικεν ἡ ἡμέρα. 7, 12 ἔχει ὁ καιρὸς, ἴδοὺ ἡ ἡμέρα. 9, 1: „Und er (Jahwe) schrie mit lauter Stimme in mein Ohr: Nahegekommen (ἤγγικεν) ist die Rache über die Stadt“. Klagel 4, 18 b: Die Priester in der belagerten Stadt klagen angesichts der nahen Katastrophe: ἤγγικεν ὁ καιρὸς ἡμῶν, ἐπληρώθησαν αἱ ἡμέραι ἡμῶν, πάρεστιν ὁ καιρὸς ἡμῶν.<sup>43</sup>

In all diesen Rufen, die unmittelbar bevorstehendes Heil bzw. Unheil ankündigen, liegt der Ton auf den vorangestellten Verba, dadurch kommt die Dringlichkeit des Rufes besonders zur Geltung. So liegt auch in der Botschaft Jesu in Galiläa der Ton ganz auf den Verba „Erfüllt ist die Zeit und nahegekommen die Herrschaft Gottes“<sup>44</sup>! Nun wird im V. 14 der Ruf Jesu ausdrücklich als ein κηρύσσειν bezeichnet; damit läßt das Evangelium erkennen, daß Jesu Ruf in Galiläa als ein Heroldsruf zu verstehen ist. Sein Inhalt erlaubt es, ihn gattungsgeschichtlich noch genauer als einen prophetisch-apokalyptischen Heroldsruf zu bezeichnen.

<sup>40</sup> Das Markus-Evangelium, Tübingen 1950, z. St.

<sup>41</sup> So die Textzeugen B S L C; A Q lesen den Aorist.

<sup>42</sup> Es handelt sich um eine Unheilsprophetie gegen Juda-Jerusalem, die zugleich universelle Züge trägt (vgl. Fr. Nötscher, Ezechiel, Echter-Bibel, AT, z. St.).

<sup>43</sup> Aus der Stelle geht hervor, wie sehr das Perfekt ἤγγικεν an die Bedeutung „angekommen“ herankommen kann. Doch sind ἤγγικεν und πάρεστιν nicht dasselbe; vielmehr scheint πάρεστιν gegenüber ἤγγικεν eine Steigerung zu sein: das Unheil ist unmittelbar nahe, ja es ist faktisch schon da!

<sup>44</sup> Was in den deutschen Übersetzungen häufig nicht beachtet wird, was zur Folge hat, daß eine Tonverschiebung in der Botschaft Jesu stattfindet.



Jesus hat das Reich Gottes verkündet. Gewiß! Doch nicht darin besteht „die gute Nachricht von Gott“, die er nach Galiläa bringt, sondern darin, daß die lange Wartezeit zu Ende ist und das Gottesreich unmittelbar nahe herangekommen ist. Was hat aber nun Jesus eigentlich in Galiläa angekündigt? Zeigt die Botschaft von der unmittelbaren Nähe der Gottesherrschaft Jesus etwa als einen Anhänger der „konsequenten Eschatologie“, nach der er *nur einen zukünftigen*, freilich ganz nahe bevorstehenden Hereinbruch des Reiches Gottes gekannt habe, den er mit seiner Bußbewegung geradezu „herbeinötigen“ wollte<sup>45</sup>?

Sprachlich kann kein Zweifel bestehen, daß mit dem Perfekt ἤγγικεν nicht ein schon erfolgter Anbruch der Gottesherrschaft, vielmehr ihre unmittelbare Nähe angekündigt wird (vgl. III, 2). Doch sind, so scheint uns, zwei Beobachtungen von großer Bedeutung.

1. Die beiden mit den Perfekta πεπλήρωται und ἤγγικεν eingeleiteten Stücke der Botschaft bilden einen *synthetischen Parallelismus*. Nun braucht zwar aus diesem Grund das Perfekt πεπλήρωται für das zweite Perfekt ἤγγικεν nicht unbedingt den Sinn *est arrivé* zu verlangen, wie Joüon meint<sup>46</sup>, aber es duldet auch keinen „Zwischenraum“ zwischen dem Ende der Wartezeit und der Ankunft des Gottesreiches. Wenn der Anbruch der Gottesherrschaft noch eine Weile auf sich warten ließe, dann ist die Zeit eben noch nicht erfüllt. Sie ist nur dann wirklich erfüllt, wenn sich nun auch *sofort* die Gottesherrschaft zu verwirklichen beginnt. Ist das aber der Fall? Um diese Frage beantworten zu können, ist noch ein Zweites zu beachten.

2. Die gattungsgeschichtliche Form des Heilsrufes Jesu in Galiläa, dazu *seine Stellung in der Akoluthie* des Mk-Evangeliums lassen ihn klar als ein *Eröffnungslogion* erkennen, das programmatischen Charakter besitzt. Welches „Programm“ aber wird eröffnet?

Diese beiden Feststellungen mit den aus ihnen sich ergebenden Fragen, wie sie eben formuliert wurden, lassen wohl keinen Zweifel zu, daß mit der „Gottesherrschaft“, deren unmittelbare Nähe Jesus in Galiläa ankündigt, eine Gottesherrschaft gemeint ist, die nicht erst in einiger Zukunft hereinbricht, sondern *jetzt schon, sofort, „morgen“* bereits sich zu realisieren beginnt. Das kann dann nur die Gottesherrschaft sein, die in jenem Wirken Jesu anwesend wird, das im Evangelium nach dem großen

<sup>45</sup> Vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951, 403. Das Wesen der „konsequenten Eschatologie“ habe ich kurz in *Trier ThZ* 64 (1955) 259, Anm. 2 zu skizzieren versucht.

<sup>46</sup> *RechdeScrel* 17 (1927) 538 (*Dans Mk I, 15 le sens „est arrivé“ est confirmé par le parallélisme avec πεπλήρωται . . .*).

Eröffnungslogion geschildert wird: in der Sammlung der eschatologischen Jüngergemeinde, in seiner Lehre, in seinen Dämonenaustreibungen, in seinen Krankenheilungen, in der Berufung der Zöllner und Sünder in seine Gemeinschaft, in der hochzeitlichen Zeit, die jetzt angebrochen ist und kein Fasten der Jünger verträgt, usw. Und deshalb ist die Zeit erfüllt. „Die gute Nachricht“ von der unmittelbaren Nähe der Gottesherrschaft geht im Wirken Jesu sofort in Erfüllung.

Nicht umsonst wird als erstes Wunder Jesu bei Mk eine Dämonenaustreibung gebracht (vgl. 1, 23-26); denn den Gegensatz zur Gottesherrschaft bildet die Satansherrschaft<sup>47</sup>. Die Macht Satans, die soviel Unheil über die Welt gebracht hat, wird nun gebrochen, und zwar durch Jesus („Du bist gekommen, uns zu vernichten“). Die Satansherrschaft äußert sich besonders auch in den Krankheiten, die den Menschen befallen, und so verwirklicht sich die gute Nachricht Jesu auch in den Krankenheilungen<sup>48</sup>. „Den unreinen Geistern befiehlt er, und sie gehorchen ihm“ (1, 27 b); „und er heilte viele, die an allen möglichen Krankheiten litten, und trieb viele Dämonen aus“ (1, 34). „Und er kam um zu verkündigen in ihren Synagogen in ganz Galiläa und die Dämonen auszutreiben“ (1, 39). Der „galiläische Frühling“, wie ihn gerade das Mk-Evangelium so eindringlich zu schildern weiß, will als Anbruch der Gottesherrschaft verstanden sein, worin sich die Botschaft Jesu von ihrer unmittelbaren Nähe bereits erfüllt.

Nach der „konsequenten Eschatologie“ steht der galiläische Frühling, den Jesus bringt, ganz im Dienst seiner angeblichen „Naherwartung“, die das eigentliche Motiv seines Auftretens gebildet habe; Jesus wollte damit das Volk „auf die Nähe des Endes und des Anbruchs des Reiches vorbereiten“<sup>49</sup>. In Wirklichkeit hat Jesus nach Mk 1, 15 mit keiner Silbe vom „Ende“ geredet — *αὐτὸς* heißt hier nicht „Ende“, wie wir erkannt haben. Zwar hat Jesus in seinem Heroldsruf nicht „angekommen“ gesagt, sondern „nahe herangekommen“, weil auf den sogleich in Kapharnaum einsetzenden Beginn der messianischen Wirksamkeit Jesu geschaut ist. Die verheißene Gottesherrschaft kann noch nicht gegenwärtig sein, solange Jesus mit seinem messianischen Wirken noch nicht begonnen hat. Sie steht in

<sup>47</sup> Vgl. auch Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1<sup>te</sup> Göttingen 1892, 22 f.; W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, 98–102.

<sup>48</sup> „Es ist nicht so, daß die Wunder die neue Zeit herbeiführen, sondern Wunder geschehen, weil das wirkungskräftige Wort die Gottesherrschaft ausgerufen hat, und in ihr ist alles heil und gesund“ (G. Friedrich, in: ThWzNT III 713/29 ff.).

<sup>49</sup> So M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1<sup>te</sup> Bern-Tübingen o. J. (1954), 68 (unter Berufung auf Mk 1, 14). Nach Werner entstand das ganze christliche Dogma als Folge der „ausgebliebenen“ Parusie.

dem Augenblick, wo sein Heroldsruf in Galiläa erschallt, noch bevor; jedoch ist sie ganz nahe herangerückt (= ἤγγικεν). Ein πάρεστιν („ist da“) anstelle des ἤγγικεν brächte zudem ein viel zu statisches Element in die Reichsgottesverkündigung Jesu, während in Wirklichkeit die Gottesherrschaft etwas Dynamisches an sich hat: sie setzt sich durch, sie bricht hervor, sie kommt, sie langt an, sie aktualisiert sich. Das kommt in dem Verbum ἤγγικεν vorzüglich zum Ausdruck<sup>50</sup>.

Man könnte einwenden, die Interpretation, die das Mk-Evangelium dem Heroldsruf Jesu in Galiläa gibt, sei sekundär; in ihr spiegele sich nur jene spätere „Gemeindetheologie“ wider, die die Person Jesu in die Botschaft vom Reich Gottes hineingenommen habe. Nun ist gewiß das Evangelium als literarisches Ganzes eine Komposition des Evangelisten, der die Logia Jesu oft entsprechend seiner Konzeption des Lebens Jesu einreihet. Doch verlangen Form und Inhalt des Mk 1, 15 überlieferten Logions Jesu, daß es am Beginn seiner Tätigkeit gesprochen sein muß; es ist seinem Wesen nach ein Eröffnungslogion, nicht die summarische Zusammenfassung der galiläischen Predigt Jesu. Von der Akoluthie des Evangeliums her gesehen, steht es zweifellos an der richtigen Stelle<sup>51</sup>. Hat Jesus aber seinen Ruf im Sinne der „konsequenten Eschatologie“ verstanden, dann hat er sich — diese Konsequenz kann niemand bestreiten — geirrt, und die nachpfingstliche Interpretation hat ihn gründlich mißverstanden, gewollt oder ungewollt<sup>52</sup>. Das Problem konzentriert sich deshalb auf die Frage: Hat das nachpfingstliche Evangelium unser Logion Jesu richtig verstanden, wenn es die in ihm enthaltene Verheißung Jesu von der un-

<sup>50</sup> Darauf macht mit Recht F. Flückiger aufmerksam (Der Ursprung des christlichen Dogmas. Eine Auseinandersetzung mit A. Schweitzer und M. Werner, Zollikon-Zürich 1955, 103).

<sup>51</sup> Auch im Mt-Evangelium, das die Botschaft von der unmittelbaren Nähe der Gottesherrschaft dreimal bringt (3, 2; 4, 17; 10, 7), ist es immer ein Eröffnungsruf. Überraschen könnte, daß diese Botschaft auch schon im Munde des Täufers anzutreffen ist. Doch scheint das damit zusammenzuhängen, daß für das Mt-Evangelium die Gottesherrschaft (der neue Äon) schon „von den Tagen Johannes' des Täufers an“ anzubrechen beginnt (vgl. 12, 12 f.). Und die Jünger nehmen auf ihrer Mission in Galiläa den Ruf Jesu nur auf (vgl. 10, 7; Lk 10, 9. 11) und „vervielfältigen“ (J. Weiß, Predigt Jesu, 26) so nur die Botschaft Jesu; auch diese „vervielfältigte“ Botschaft wird sofort in nachfolgenden Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen zur Erfüllung gebracht. Dadurch, daß Mk diesen Ruf nur einmal bringt und nur im Munde Jesu, kommt bei ihm die programmatische und „christologische“ Bedeutung des Rufes viel stärker zur Geltung und ins Bewußtsein.

<sup>52</sup> Fr. Buri ist durchaus rechtzugeben, wenn er mit blutiger Ironie auf das Dilemma aufmerksam macht, das sich dann zwischen der Botschaft Jesu und dem Evangelium ergibt: „... ein Christus, der sich in bezug auf die Erwartung des Endes geirrt hat, nimmt sich in einer Heilsgeschichtetheologie [was das Evangelium ja sein will] doch etwas unpassend aus“ (BasThZ 3, 1947, 427).

mittelbaren Nähe der Gottesherrschaft in seinem nachfolgenden Wirken erfüllt sieht? Die Antwort darauf scheint vom Reichsgottesbegriff Jesu her gegeben werden zu müssen.

Jesus hat keine Definition seiner Reichsgottesanschauung gegeben, wie er überhaupt kein Theoretiker war. Es gibt auch kein einzelnes Basileiologion oder Basileiagleichnis Jesu, aus dem eine Definition gewonnen werden könnte. Das Ganze der Basileiapredigt Jesu ist vielmehr ins Auge zu fassen, um eine Vorstellung von dem zu gewinnen, was Jesus über das „Reich Gottes“ gelehrt hat. Und auch das genügt nicht. Denn die Reichsgottesanschauung Jesu ist nicht nur in seiner Predigt enthalten, sondern ebenso in seinem Tun. Gerade auch in seinem Tun! Denn in seinem messianischen Wirken wird die Gottesherrschaft „sichtbar“. Vgl. etwa Mt 12, 28 (= Lk 11, 20): „Wenn ich aber durch Gottes Geist die Dämonen austreibe, ist ja das Reich Gottes bei euch angelangt.“ Lk liest statt „durch Gottes Geist“: „durch den Finger Gottes“, und dürfte damit die ursprüngliche Formulierung bewahrt haben. Denn die Abänderung in „durch Gottes Geist“ scheint im Hinblick auf Mt 12, 18 b geschehen zu sein, wo in einem Reflexionszitat mit einem Wort aus Isaias auf die Pneumaausstattung des Messias hingewiesen wird: „Ich werde mein Pneuma auf ihn legen“ (vgl. Is 42, 1; 11, 2)<sup>53</sup>. In der Kraft dieser messianischen Pneumaausstattung treibt Jesus die Dämonen aus. Hierin zeigt sich die Ankunft der Gottesherrschaft: „An ἐφθασεν haftet die Vorstellung, daß der Vorgang nicht vorausgesehen wurde, also überraschend kam. Auf ihrem [der Gegner Jesu] Standort wird durch das, was Jesus tut, die βασιλεῖα noch nicht wahrnehmbar; sie war für sie lediglich Zukunft. Nun zeigt ihnen das von ihnen Erlebte, daß das, was sie erst von der Zukunft erwarten, bereits Gegenwart geworden ist“ (Schlatter)<sup>54</sup>. Damit nennt Schl. zusammen mit dem Evangelium einen entscheidenden Punkt, der die Reichsgottesanschauung Jesu von der seiner Zeitgenossen und der „konsequenten Eschatologie“ unterscheidet: Das Reich Gottes ist schon gegenwärtig. Doch ist auch diese Formulierung ungenügend. Denn in gewisser Hinsicht sprach auch das zeitgenössische Judentum von der Gegenwart der Herrschaft Gottes<sup>55</sup>. Zunächst ist nach alttestamentlicher Verkündigung Jahwes Herrschaft eine ewige, schon immer bestehende und bleibende; er ist Allherr und König<sup>56</sup>. Am Sinai hat Israel „die Gottesherrschaft auf sich

<sup>53</sup> Vgl. auch Ps. Sal. 17, 37. Auch im Targum wird Is 42, 1–4 auf den Messias gedeutet; vgl. Billerbeck I zu Mt 12, 18–21.

<sup>54</sup> Der Evangelist Matthäus, z. St.

<sup>55</sup> Vgl. zum Folgenden G. Dalmann, Die Worte Jesu I, \*Leipzig 1930, 79–83.

<sup>56</sup> Vgl. Näheres dazu bei H. Groß, Weltherrschaft als religiöse Idee im AT, Bonn 1953, 22–45. Es handelt sich hier „um die fundamentale atl. Wahrheit, die Inbegriff seines [Israels] Glauben ist, ja die kürzeste Formulierung seines Glaubensbekenntnisses“ (Der., in: TrierThZ 65, 1956, 35).



genommen<sup>57</sup>. Der Proselyt, der das jüdische Religionsgesetz annimmt, „nimmt dadurch die Herrschaft der Himmel auf sich“ (so nach Simeon ben Lakisch, um 260 n. Chr.)<sup>58</sup>. Wer beim täglichen Beten des Schema Deut 6, 4—8 rezitiert, nimmt dadurch immer wieder „das Joch der Gottesherrschaft“ auf sich<sup>59</sup>. Neben dieser schon in diesem Äon gegenwärtigen Gottesherrschaft kennt man im Spätjudentum, *ähnlich wie Jesus und das NT*, eine Vollendung derselben im kommenden Äon<sup>60</sup>. Jetzt ist die Gottesherrschaft eine verborgene, einst aber wird sie in Herrlichkeit „erscheinen“: *parebit regnum illius* (Ass. Mos. 10, 1). Dalman macht darauf aufmerksam, daß durch die Abstraktbildung „Königsherrschaft Gottes“, wie sie im Spätjudentum beliebt wurde, vermieden werden sollte, „daß man sich Gott in Person als auf Erden erscheinend denke“<sup>61</sup>: nicht Jahwe wird als König erscheinen, sondern „seine Herrschaft wird erscheinen“<sup>62</sup>, nun freilich in konkreter Gestalt in der Person seines Vertreters, des Messias-Menschensohnes. „Im Messias wird nicht Jahwe sichtbar, wohl aber tritt in ihm Jahwes *Königsherrschaft* in einer besonderen Form in Erscheinung“ (H. Groß)<sup>63</sup>.

Angesichts der spätjüdischen Reichsgottesanschauung wäre die Verkündigung Jesu von einer bereits sich vollziehenden Gegenwartigkeit des Reiches Gottes an und für sich nichts Aufregendes gewesen. Das Aufregende und geradezu Aufreizende in seiner Verkündigung war vielmehr dies, daß er, der Zimmermannssohn aus Nazareth, es sei, in dessen Werk die Gottesherrschaft schon angelangt sei: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist ja wahrhaftig das Reich Gottes bei euch angelangt.“ Im griechischen Text dieser Stelle steht ausdrücklich, und zwar sowohl bei Mt wie bei Lk, ein grammatisch an und für sich überflüssiges ἐγώ. D. h.: nicht der Vollzug des Exorzismus als solcher ist schon das Zeichen der bereits angekommenen Gottesherrschaft — einen erfolgreichen Exorzismus scheinen auch jüdische Zeitgenossen Jesu ausgeübt zu haben; vgl. Mt 12, 27; Lk 11, 19<sup>64</sup> —, sondern die Gegenwart des *messianischen* Exorzisten: weil der mit der Macht (dem Geist) Gottes ausgerüstete Messias in der Person Jesu unter ihnen ist und die Macht des „Starken“ bricht, *deshalb* ist das Reich Gottes schon an-

<sup>57</sup> Vgl. Siphra 93d Weiss (Dalman, Worte Jesu, 79f).

<sup>58</sup> Dalman, 80.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> S. die Belege ebd. 81 f.

<sup>61</sup> Ebd. 83 (hier auch die Belege aus den Targumim).

<sup>62</sup> In den Evv wird vom „Erscheinen“ der Gottesherrschaft nur Lk 19, 11 gesprochen.

<sup>63</sup> Weltherrschaft, 110. Im Spätjudentum kommt die Verbindung von Königstum Gottes und Herrschaft des Messias besonders in Ps. Sal. 17 zum Ausdruck.

<sup>64</sup> Vgl. auch Billerbeck IV/1, 534 f; Mk. 9, 38 par.



gelangt<sup>65</sup>. Nun braucht nicht mehr Ausschau gehalten zu werden nach Zeichen, mit deren Hilfe man den Zeitpunkt der Ankunft des Reiches Gottes erkennen oder gar berechnen könne, noch wird man in Zukunft sagen können: „Siehe hier oder dort (ist es); denn das Reich Gottes ist (bereits) mitten unter euch“, in der Person des Messias Jesus nämlich (vgl. Lk 17, 20 f.)<sup>66</sup>. Jesus ist das den Jüngern von Gott „gegebene Geheimnis des Gottesreiches“ in Person: das scheint ja der Sinn der Mk-Überlieferung (4, 11) zu sein<sup>67</sup>, deren Formulierung gegenüber der mattheischen und lukanischen sicher die primäre ist. Daß viele Reichsgottesgleichnisse Jesu einen verborgenen messianisch-christologischen Anspruch enthalten, habe ich in einem anderen Zusammenhang betont<sup>68</sup>. Die Reichsgotteslehre Jesu ist von seinem messianischen Wirken unlösbar.

Und so scheint der Mk 1,15 überlieferte Ruf Jesu zu Beginn seiner galiläischen Wirksamkeit schon eine *christologische Aussage* zu enthalten. Wir haben schon die Frage gestellt (vgl. S. 268): Aus welchem Bewußtsein heraus verkündet Jesus in Galiläa seine Botschaft von der unmittelbaren Nähe der Gottesherrschaft? Sie wird zwar vom Evangelium als eine „gute Nachricht von Gott“ bezeichnet, aber von einem Auftrag Jesu durch Gott, wie wir ihn bei den Propheten treffen, ist keine Rede. Er scheint aus eigener Machtvollkommenheit zu reden, und welche Machtvollkommenheit es ist, aus der heraus er spricht, läßt sich ohne weiteres sagen: Es ist seine messianische Machtvollkommenheit. Weil Jesus der Messias ist und nun sein Messiaswerk in Galiläa beginnen wird, darum kann er zu Beginn seiner Tätigkeit verkünden:

<sup>65</sup> Man könnte mit G. Friedrich sogar daran denken, daß in solchen Texten Jesus sich in erster Linie als den messianischen Hohenpriester der Endzeit proklamiert (Beobachtungen zur messianischen Hohepriesterwartung in den Synoptikern, in: ZThK 53, 1956, 265–311, bes. 277–280). Besonders in den Testamenten der 12 Patriarchen wird der eschatologische Hohepriester als Vernichter der Dämonen geschildert, vgl. etwa Test. Levi 18, 12: „Belial wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten“ (bei Friedrich, 277; Billerbeck I zu Mt 12,29).

<sup>66</sup> Näheres über diese Stelle werde ich in einem eigenen Aufsatz vorlegen.

<sup>67</sup> Vgl. auch J. Schmid, Das Ev nach Mk, Regensburg 1954, 95 („Das Geheimnis des Gottesreiches ist demnach gleichbedeutend mit dem Messiasgeheimnis Jesu“); J. Jeremias sieht im „Geheimnis der Gottesherrschaft“, das den Jüngern von Gott gegeben ist, „das Wissen um ihren gegenwärtigen Anbruch“ (Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1956, 9).

<sup>68</sup> Vgl. meinen Aufsatz: Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte, in: Trier ThZ 64 (1955) 257–266.

„Erfüllt ist die Zeit und nahegekommen die Herrschaft Gottes!“ Die Ankündigung geht in seinem Wirken sofort in Erfüllung<sup>69</sup>.

Diese Erfüllung zeigt aber mehr als alles andere, warum Jesu Ruf in Galiläa „eine gute Nachricht von Gott“ ist und wie es mit seiner Vorstellung von der Gottesherrschaft bestellt ist. Nach der „konsequenten Eschatologie“ enthielt Jesu Ankündigung von der Nähe der Gottesherrschaft vor allem einen Hinweis auf eine bald eintretende Katastrophe (Gericht, Krisis, Peirasmos)<sup>70</sup>. Eine solche Erwartung mag weithin der spätjüdischen Anschauung entsprechen<sup>71</sup>, aber Jesu Vorstellung vom Reich Gottes ist eine andere. Zwar hat auch er den Gerichtsgedanken keineswegs aus seiner Reichsbotschaft eliminiert (man denke nur an die Reichsgottesgleichnisse vom Fischnetz und vom Unkraut im Weizen), aber die Heilsaspekte überwiegen in der Reichsgottespredigt und im Reichgottestun Jesu die Unheilsaspekte bei weitem! Dämonenaustreibung, Krankenheilungen, Berufung der Sünder in seine Mahlgemeinschaft — um nur das Wichtigste zu nennen — erweisen Jesu prophetischen Heroldsruf in Galiläa als eine gute Nachricht. In den Gleichnissen vom gütigen Weinbergsbesitzer, vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn, die Jesu Antwort auf das „Murren“ seiner Gegner über seine Güte zu den Zöllnern und Sündern enthalten, wird es von Jesus „theoretisch“ unterbaut, daß die Gottesherrschaft vor allem eine Herrschaft der Güte und Vergebung ist<sup>72</sup>. Erst wenn die Zeit der Langmut und der Bewährung vorbei ist, wenn der Hausherr zurückkehrt,

---

<sup>69</sup> W. Marxen will sogar in dem Genitiv τοῦ θεοῦ des V. 14 eine christologische Aussage sehen, insofern für Markus Jesus das Evangelium Gottes sei (Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums = FRLANT, NF 49, Göttingen 1956, 88). Das mag richtig sein. Entschieden zu widersprechen ist aber M. dann, wenn er den Inhalt der Botschaft Jesu im V. 15 kurz so formulieren will: „Ich komme bald“ (vgl. ebd. 89). Will man den Inhalt schon auf eine so knappe „christologische“ Formel bringen, dann muß sie lauten: „Ich bin da“. Dennoch bleibt dieser Inhalt völlig verborgen und muß es bleiben, wenn es ein Messias-Geheimnis geben soll.

<sup>70</sup> „Reich Gottes und Parusie können sich erst verwirklichen, wenn der πειρασμός sich abgespielt hat“ (A. Schweitzer, Leben-Jesu-Forschung, 432). In Wirklichkeit liegt der große Peirasmos bereits hinter Jesus, als er in Galiläa auftritt.

<sup>71</sup> Vgl. etwa Ps. Sal. 17, 22–26; die „Kriegsrolle“ aus Qumrân, usw.

<sup>72</sup> Auf die Heilsaspekte in der Reichsgottesanschauung Jesu weist gegenüber der „konsequenten Eschatologie“ mit Recht Flückiger hin (s. Ursprung des christl. Dogmas 80–93; 121–151. Vgl. besonders S. 83: „Die Preisgabe des Gnadenmotivs wiegt schwerer als alle die exegetischen Gewaltsamkeiten, die den Vertretern der konsequenten Eschatologie zum Vorwurf gemacht werden müssen“).

erst dann findet die „Ernte“ statt, die Scheidung und Gericht bedeutet<sup>73</sup>.

Jesu messianischer Heroldsruf in Galiläa muß also, soll er in seiner Bedeutung erfaßt werden, im Zusammenhang der Akoluthie des Evangeliums, besonders im Zusammenhang mit der übrigen Reichsgottesverkündigung und dem Reichsgottestun Jesu gesehen werden. Das Reich Gottes war nahegekommen, weil der Messias da ist und sein Werk beginnt. Das bedeutet Heil. Man versteht die Sendung Jesu und das Evangelium nicht richtig, wenn man von der Gegenwart des Reiches Gottes im Wirken Jesu absieht. Der Jesus der „konsequenten Eschatologie“ ist eine groteske und phantastische Gestalt.

---

<sup>73</sup> J. Jeremias möchte sogar das Ärgernis der Nazarethaner an ihrem Landsmann Jesus darauf zurückführen, daß er in ihrer Synagoge nach Lk 4, 19 nur ein Gnaden-Jahr Gottes verkündet, den Rachetag, der unmittelbar im Isaias-Text folgt (s. Is 61, 2), aber weggelassen habe. Darüber seien sie ent-rüstet gewesen. Nach ihrer, d. h. der spätjüdischen Anschauung, müßte der Messias in erster Linie das große Gericht über die Heidenvölker vollziehen. Jesus tut es nicht; er versteht sein Messiasamt anders. (Vgl. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, Stuttgart 1956, 37—39).

# Die liturgische Erneuerung im Protestantismus als Problem und Verheißung

Von Pfr. a. D. Gottfried Hoffmann, Köln

Ein Bericht über die liturgische Erneuerung im Protestantismus darf sich nicht auf die gegenwärtig vorgelegten gottesdienstlichen Ordnungen beschränken, sondern muß eine Reihe von Fragen einbeziehen, die sich mit der Vorlage dieser Ordnungen ohne weiteres ergeben. Haben einmal die neuen liturgischen Ordnungen angesichts des Mangels an Autorität im protestantischen Raum überhaupt Aussicht, sich durchzusetzen? Das ist keine müßige Frage, ist doch die Tatsache synodaler Beschlüsse noch keineswegs als Gewähr dafür anzusehen, daß diese auch von den Gemeinden angenommen werden. — Ist weiter der liturgische Aufbruch im heutigen Protestantismus zugleich Anzeichen einer mit der liturgischen Erneuerung konform gehenden dogmatischen Neubesinnung? Auch diese Frage ist nicht grundlos gestellt, spiegelt doch hier die vorweisbare liturgische Ordnung durchaus nicht immer den entsprechenden dogmatischen Substanzgehalt wider. — Schließlich mangelte unserem Interesse für die protestantische Liturgik der rechte missionarische Aspekt, wollten wir damit nicht die Frage verbinden, ob wir von der protestantischen Reform des Gottesdienstes ein wachsendes Verständnis für die sakramentale Wirklichkeit der katholischen Kirche zu erwarten haben und — falls das zu bejahen wäre — welche Verantwortung damit der katholischen Liturgik im Sinne der Vorbildlichkeit unausweichlich auf-erlegt ist.

## I. Das geschichtliche Werden der liturgischen Erneuerung im Protestantismus

Um die vorstehenden Fragen beantworten und damit zugleich die liturgische Erneuerung im Protestantismus beurteilen zu können, müssen wir uns zunächst einen Überblick über das geschichtliche Werden der liturgischen Erneuerung wie über ihre bisherigen Ergebnisse im Bereich der verfaßten Landeskirchen verschaffen.

### 1. Die genetischen Wurzeln der liturgischen Erneuerung

An erster Stelle nenne ich den theologischen Umbruch nach dem ersten Weltkrieg und den dadurch hervorgerufenen Wiedergewinn des Offenbarungscharakters des Heilsgeschehens. Hier handelt es sich zunächst um einen Prozeß der *Negation* des Bestehenden, nämlich um die Zerschlagung des theologischen Liberalismus und sogenannten Kulturprotestantismus durch die aus den Erschütterungen des ersten Weltkrieges hervorgegangene dialektische Theologie. Da ist vor allem der reformierte

Theologe Karl Barth zu nennen, der im ersten Stadium seines Wirkens das Bild der damals gleichsam von der Welt aufgesogenen Kirche mit gewaltigen Hammerschlägen zertrümmerte. Barth machte die liberale Theologie dieser Zeit verantwortlich für die jeder legitimen theologischen Erkenntnis widersprechende Haltung des Menschen, der in anmaßender und eitler Selbstbespiegelung seine „religiöse Innerlichkeit“ pflegte, für jene bürgerlich-spießige Frömmigkeit, die aus dem Gott, der über allen Kräften thront, sozusagen einen Bedienten für die eigenen Wünsche gemacht hatte. Ebenso rücksichtslos räumt Barth auf mit dem Kulturprotestantismus einer optimistischen und naiven Diesseitigkeit, die von einem religiös verbrämten Fortschritt und einer wachsenden Menschheitsveredelung träumte, und das Gebot aller Gebote in der Maxime erfüllt glaubte: „Tue recht und scheue niemand.“ Dieser ganz „von unten“, d. h. vom Menschen entworfenen religiösen Konzeption gegenüber stellt Barth wieder den „ganz anderen“ Gott der Offenbarung, den Gott, der dem Menschen im *mysterium tremendum* begegnet und dem gegenüber wir uns der gänzlichen Nichtigkeit alles Irdischen immer wieder erschreckend bewußt werden. Barth zieht die Linie dieses Gedankens bis zu äußerster Schärfe aus, denn er will mit seiner „Theologie der Krisis“ den religiösen Optimismus seiner Zeit so entscheidend treffen, daß dem Menschen nur noch die Möglichkeit bleibt, sich dem Dunkel einer Offenbarung zu stellen, die sich innerhalb der Geschichte in keiner Weise aufhellt und darum die dialektische und paradoxe Aussage über Gott als die diesem Offenbarungscharakter gemäße erkennen läßt und die wiederum den Blick des Menschen aus dieser Situation heraus ganz von selbst auf das Kreuz als die *spes nostra unica* richtet, auf das Wort von der Versöhnung, das dort — und eben nur dort — ein für alle Mal von Gott gesprochen wurde. Ohne auf die radikale und im einzelnen gewiß fragwürdige Konzeption Barths in diesem Stadium seines Wirkens näher einzugehen, muß doch anerkannt werden, daß er durch sein gewaltsames Aufreißen des Ackers die Theologie seiner Zeit wieder funktionstüchtig und fruchtbar gemacht hat. Sie wurde durch seinen militanten Anstoß von der anmaßenden Überheblichkeit befreit, die denkend nur um sich selbst kreiste und die eigene Erkenntnis zum alleinigen Kriterium des Glaubens machte. Sie wurde dadurch wieder instand gesetzt, sich dem souveränen Wirken Gottes in seiner unsere Existenz bestimmenden und über uns verfügenden Weise aufzuschließen. Es bedarf schließlich keines Hinweises, daß erst dadurch wieder das Fundament für eine Liturgie gelegt wurde, in der der Mensch nicht sich und sein Innenleben feiert, in der er nicht sein religiöses Bewußtsein im Sinne Schleiermachers „zur Darstellung“ bringt, sondern die der Mensch wieder im strengen Sinne als *opus Dei* begeht, als opfernde Anbetung und Hingabe vor dem in Wort und Sakrament gegenwärtigen Gott.



Als zweite Wurzel der liturgischen Erneuerung nenne ich das Erwachen eines legitimen Kirchenbewußtseins auf der Ebene der kontinentalen und ökumenischen Theologie. Die unmittelbare Folge des geschilderten theologischen Umbruches war eine Wendung zur Kirche im Verständnis göttlicher Stiftung „von oben her“, eine im Raum der protestantischen Theologie bisher durchaus nicht selbstverständliche Interpretation. Ich weiß nicht, in welchem Maße man auf katholischer Seite verfolgt hat, wie sehr etwa seit den zwanziger Jahren die evangelische Christenheit nach jener sichtbaren Gestalt einer leibhaften Kirche zu verlangen begann, wie sie unser katholischer Glaube im Begriff des *CORPUS CHRISTI* faßt und erfährt. Man hatte protestantischerseits in diesen Jahren immer klarer erkannt, daß Kirche nicht gleichbedeutend mit dem spontanen Zusammenschluß christgläubig gewordenen Menschen im Sinne des amerikanischen Kongregationalismus ist, daß sie also nicht mit einem Erzeugnis soziologischer Ordnung verwechselt werden darf, so wie gleichgesinnte Menschen einen Verein gründen und ihm dann den Körperschaftscharakter öffentlichen Rechts zulegen lassen. Es ist eine wahrhaft ökumenisch zu wertende Tatsache, daß in der genannten Zeit die Stimmen evangelischer und katholischer Theologen sich wie in einem Chor zum Lobpreis des Mysteriums der Kirche zusammenfanden, die von Gott gestiftet, uns als der geheimnisvolle Leib Christi umfängt und sammelt zum Volke Gottes. So läßt sich neben Otto Dibelius, der damals in einem seiner Bücher fast prophetisch „das Jahrhundert der Kirche“ ankündigte, Romano Guardini mit seinem Wort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“ stellen. So nimmt die tiefe Erkenntnis des evangelischen Märtyrers Dietrich Bonhoeffer „Christus ist heute unter uns als Kirche da“ das Wort Leos des Großen wieder auf: „Das an Christus einst Sichtbare ist in die Mysterien eingegangen.“

Besonders bewegend, ja erschütternd, ist die Wendung protestantischer Theologie zur Kirche innerhalb der ökumenischen Bewegung des Weltprotestantismus deutlich geworden. Die im „Weltrat der Kirchen“ zusammengefaßten protestantischen Kirchengemeinschaften haben in ergreifender Weise in den letzten Jahren immer wieder ihre schwere Schuld an der Zerreißung des Leibes Christi bekannt. Sie haben durch den Mund ihrer führenden Kirchenmänner der Befürchtung Ausdruck gegeben, die evangelische Christenheit könne die ihr von Gott gegebene Zeit versäumen, sie könne im Mühen um die wiederzugewinnende Einheit zu spät kommen und wegen der „Schande ihrer Zertrennung“ von Gott verworfen werden. Auch hier bedarf es keines Hinweises, wie dieses „Erwachen der Kirche in den Seelen“ den positiven Aufbau des kirchlichen Lebens, nicht zuletzt auch des Gottesdienstes förderte. Die Überwindung der menschlichen Selbstmächtigkeit und des eigen-

brötlerischen Individualismus ließ die evangelische Christenheit sich wieder im besten Sinne des Wortes als „Gemeinde“ verstehen — nun nicht mehr im atomistischen Sinne als Summe religiöser Individuen, sondern als Gliedschaft am Leibe des Herrn, die sich im Gottesdienst verwirklicht. Das in den Weltkriegen erfahrene Bewußtsein der „schlecht-hinnigen Abhängigkeit von Gott“ (Schleiermacher) führte den evangelischen Christen wieder anbetend und ehrfürchtig vor das Angesicht der göttlichen Majestät und ließ ihn inmitten einer zerstörten Welt nach der heiligen Speise fragen, die uns Kraft zu schenken vermag, wie einst einem Elias auf dem Wüstenwege bis zum Berge Gottes.

Die Auswirkungen dieser Wendung zur Kirche kann man gegenwärtig an einer weitgreifenden Neuorientierung der exegetischen und systematischen Forschung ablesen, womit eine weitere Wurzel der liturgischen Erneuerung genannt wäre.

An erster Stelle wäre hier die Abkehr von einem rationalistischen Spiritualismus und die Hinwendung zu einer schöpferbezogenen Ontologie zu nennen. Man kann diesen Wandel auch so ausdrücken, daß man mit der ökumenischen Terminologie von der „inkarnatorischen Struktur“ der gegenwärtigen protestantischen Theologie spricht, insofern sie nämlich die Inkarnation Christi nicht mehr im verengten historizistischen Sinn als ein Faktum der Vergangenheit wertet, sondern im Sinne einer dynamischen, die irdische Zeit übergreifenden Auffassung als unser Leben *hic et nunc* betreffende Mächtigkeit erkennt. Das schließt zum ersten jene häretische Überbewertung der göttlichen Natur Christi zu Ungunsten seiner heiligen Menschheit aus, wie sie etwa in der für protestantisches Denken typischen Formel *finitum non est capax infiniti* ausgedrückt ist, die damit nicht zuletzt eine positive Wertung der Sakramente als *signa praebentes*, d. h. als wirklich reale Gnadenmittel, immer wieder erschwert hatte. Das öffnet damit zugleich ein neues Verständnis für den Gedanken, daß die Fleischwerdung des Gottessohnes zugleich die *consecratio mundi* — die Hineinnahme der Schöpfung in die Erlösung anzeigt, womit einem einseitigen, leib- und gestaltfeindlichen Spiritualismus die Absage erteilt war. Hier ist an erster Stelle der frühere Oldenburger Bischof Wilhelm Stählin zu nennen, der vor allem in seinem Buch „Vom göttlichen Geheimnis“<sup>1</sup> sich zu dem Gedanken bekannte, daß sich in der Kirche gewissermaßen die Inkarnation fortsetze. Er sieht den Charakter der Kirche als Mysterium darin gegeben, daß uns in ihr das Göttliche in irdisch-leibhafter Gestalt begegnet. Stählin führt das Versagen der protestantischen Theologie in der Vergangenheit weiter darauf zurück, daß sie je länger je mehr das Dogma von der Trinität in der Fülle seiner Aussage übersehen und verkannt hätte. Die „Nähte“ zwischen den Glaubensartikeln hätten sich gelockert,

<sup>1</sup> Stauda - Kassel 1936.

so sei der Artikel von der Erlösung durch Christus sowohl von dem Artikel von der Schöpfung, als auch von dem Artikel vom Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche gelöst worden. Man habe die Soteriologie zu einseitig auf das Heil des Menschen als isolierter Person beschränkt und sich damit um ein vollgültiges Verständnis der Hereinnahme der gesamten Schöpfung in die Erlösung, wie auch einer leibhaften, sichtbaren Kirche auf Erden gebracht. Die liturgischen Formen, in denen auch die außermenschlichen Kreaturen wie Wasser, Brot, Wein, Blumen, Lichter, Farben, Raum und Zeit in das kultische Handeln einbezogen wurden, hätten zu geringe Beachtung erfahren. — Neuerdings wird im Zusammenhang dieser inkarnatorisch ausgerichteten Theologie von protestantischer Seite in steigendem Maße auch der Name Karl Barths wieder genannt, der sich im zweiten Stadium seines theologischen Wirkens (wie auch sein katholischer Kritiker Urs von Balthasar feststellt) einer schöpferbezogenen Theologie zugewandt habe, die er vom Wunder der Menschwerdung Christi herleitet, so wenn er etwa die Väterlehre unterstreicht, die in Christus die ganze menschliche Natur repräsentiert sieht. Indessen sollte Barths bis heute festgehaltene, schroffe Ablehnung einer *analogia entis*, wie sein offensichtlich spiritualistisches Verständnis des Begriffes „sakramental“ die positive protestantische Theologie davor warnen, sich in diesem Zusammenhang allzu sehr auf ihn zu berufen. Dagegen hat die theologisch von Barth herkommende Alpirsbacher Bewegung unter ihrem Leiter Friedrich Buchholz Barths Ansatz zu einem inkarnatorischen Verständnis der Theologie in eindeutiger Weise entwickelt. Zwar leugnet Buchholz mit Recht eine Transparenz der Form „an sich“, es gebe keine Form, die als solche ohne weiteres befähigt sei, Göttliches wiederzugeben. Aber um der unlösbaren „Reziprozität von Geist und Gestalt“ (R. A. Schröder) willen sei auch keine Form von der Wiedergabe des Göttlichen prinzipiell ausgeschlossen. Wer „Form“ und „Sinn“ auseinanderreiße, stehe nicht zuletzt in Gefahr, die Inkarnation falsch zu verstehen, da die Formel des Chalcedonense, die von den beiden Naturen Christi das „unvermischt“ und „unzertrennt“ behauptet, auch auf den mystischen Leib des Herrn und die Gesetze des liturgischen Handelns anzuwenden sei. — Die inkarnatorische Struktur der gegenwärtigen protestantischen Theologie führte aber nicht nur zum Wiedergewinn einer Synthese von Schöpfung und Erlösung, sondern leitete auch die Neuorientierung der Lehre vom Menschen ein, der nunmehr in Abkehr von jeder manichäischen Leibverachtung ganzheitlich, d. h. in jener Einheit von Leib und Seele begriffen wird, zu der sich der evangelische Diakonissenvater Wilhelm Löhe einst in dem Wort bekannte: „Der Leib ist der ewige Mitgenosse der Seele, der mit heimgeht zum ewigen Ziel.“ Ein interessantes Dokument für diese Entwicklung stellt der Bericht über die bisherigen exegetischen Ergebnisse

des sogenannten „Abendmahlsgesprächs“<sup>2</sup> dar. Es handelt sich dabei um eine Arbeitsgemeinschaft evangelischer Theologen verschiedenen Bekenntnisstandes, die sich im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland um die Klärung der innerprotestantischen Kontroverse in der Abendmahlsfrage bemüht. Schon bei der ersten Zusammenkunft dieses Gremiums im Jahre 1947 wurde unter allseitigem Konsensus herausgestellt, daß das NT eindeutig die Einheit von Leib und Seele lehre. Insbesondere verstehe Paulus unter *SOMA* die volle Personenhaftigkeit des Menschen, sein Leben im gottgeschaffenen Leib, der der Auferstehung und Verklärung harre. Der Bericht läßt jedenfalls den inkarnatorischen Aspekt der theologischen Schau deutlich hervortreten, die heute in der protestantischen Theologie sich Raum schaffende Erkenntnis, daß der Menschwerdung Christi die „Menschwerdung des Menschen“ im Sinne göttlicher Einwohnung folgen müsse. So kann schließlich als Ergebnis dieses Teilberichtes herausgestellt werden, daß von der Einsicht in die gottgeschaffene und geisterfüllte Leiblichkeit des Menschen der protestantischen Theologie zugleich ein neues Verständnis für das leiblich-liturgische Handeln und damit auch für das Formgesetz der Liturgie als solches in hohem Maße zuwuchs.

Als weitere Auswirkung der Neuorientierung der protestantischen Theologie nenne ich ein abgewandeltes Verständnis des reformatorischen Formalprinzips: „Das Wort allein.“ Seit Jahren bricht sich im protestantischen Raum immer mehr die Erkenntnis Bahn, daß die für das evangelische Christentum typische Überbewertung des Wortes die beklagenswerte Folge eines teils synagogalen, teils humanistischen Mißverständnisses der Heiligen Schrift ist, insofern hier der Wortbegriff nicht so sehr vom Charakter des Person-Logos Christus, als vielmehr von der Bibel als isoliert betrachtetem Schriftdenkmal her, sei es nun im Sinne eines kasuistischen Gesetzeskodex im Sinne der Pharisäer oder einer philologisch zu untersuchenden „Quelle“ im Sinne der Humanisten, gewonnen und interpretiert wurde. Hier hat besonders die Hochkirchliche Bewegung nicht mit scharfen Angriffen gespart, so wenn sie der protestantischen Kirche vorwarf, sie sei „die Synagoge, die Christus als Messias anerkennt“, oder wenn sie die protestantische Theologie der Vergangenheit als „christianistischen Humanismus“ apostrophierte, dem der Ruf *ad fontes* wichtiger sei als die Darreichung des eucharistischen Heilandes im Sakrament. Heute kann erfreulicherweise ein weitreichender Konsensus evangelischer Theologen in der Anerkennung der Tatsache festgestellt werden, daß der theologische Wortbegriff im legitimen Sinne vom Logos-Begriff des Johannes-Evangeliums als dem Synonym für den ganzen, leibhaftigen Christus her zu gewinnen

<sup>2</sup> Julius Schniewind und Ernst Sommerlath, Abendmahlsgespräch. Töpelmann - Berlin 1952.



ist. Dieser Christus aber, der selbst Gottes Wort in Person ist, redet zu uns in mancherlei Weise, wie es ihm gefällt: Im Wort und Sakrament, im heiligen Bild und frommen Lied, im Vollzug der Liturgie und im demütigen Schweigen des Herzens. Wir aber haben kein Recht, ihn auf eine dieser seiner „Redeweisen“ festzulegen. Mit dieser Einsicht hatte die protestantische Theologie die Voraussetzung gewonnen, um gegen die bisherige Überbetonung des Wortes und insbesondere der Predigt vorgehen zu können. Ohne zu verkennen, daß natürlich auch in der Darbietung des Wortes — sofern es recht verstanden und verkündigt wird — Gottes Gegenwart erfahren wird, mußte doch zunächst einmal auf den eingewurzelten Mißstand hingewiesen werden, daß der durchschnittliche Protestant instinktiv der Predigt deshalb den Vorzug gebe, weil er in ihr einseitig eine geistige Darbietung sehe, die man intellektuell auffangen und neutralisieren könne, womit sie dann freilich um ihren objektiven Anspruch als Anrede Gottes an den Menschen gebracht wird. Der evangelische Theologe Friedrich Niebergall hat dazu einmal spöttisch vermerkt, er sehe im evangelischen Gottesdienst die Leute alle unter dem aufgespannten Regenschirm ihres Intellekts sitzen, der sie davor bewahre, wirklich naß zu werden. In umgekehrter Entsprechung spürte der Protestant, daß in der objektiv vollzogenen Liturgie, wie insbesondere in den Sakramenten, etwas geschieht, was mich persönlich engagiert. Hier wird nicht nur über etwas geredet, sondern die Rede wird zum Ereignis: Wahrheit wird bekannt, Sünde wird vergeben, Segen wird empfangen. Hier steht man Gott wie auf einem schmalen Grat im Gebirge gegenüber, wo es kein Ausweichen gibt, hier muß man sich so oder so entscheiden, ihn von sich weisen oder ganz in der Seele empfangen. Das mochte den Protestanten der liberalen Epoche abschrecken und erklärt gewiß den antiliturgischen Komplex der älteren evangelischen Theologie. Heute aber sucht auch der protestantische Mensch aus der unbewußten Schicht seiner Persönlichkeit heraus im Gottesdienst die volle und reale Hilfe Gottes, darum verlangt er so stark nach den Sakramenten, in denen er seinen Gott ganz erfahren und empfangen möchte. In der Konsequenz dieser Einsicht hat heute das evangelische Christentum in vielen Landeskirchen die Wendung zum Vollgottesdienst aus Wort- und Sakramentsteil vollzogen, wobei ihr die gegenwärtigen exegetischen Untersuchungen über die Geschichte des christlichen Gottesdienstes sehr zu Hilfe kamen. Ich verweise hier exemplarisch nur auf das Buch Oscar Cullmanns, „Urchristentum und Gottesdienst“<sup>3</sup>, in dem der Verfasser nachzuweisen sucht, daß die ordentliche Versammlung der Urgemeinde eine Mahlfeier war, in der allerdings stets gepredigt wurde, nicht aber habe es zu dieser Zeit gesonderte Predigt- und Abendmahlsgottesdienste gegeben.

<sup>3</sup> Zwingli-Verlag, Zürich 1950.



Als nächste Auswirkung der Neuorientierung der protestantischen Theologie ist ein zwar noch sehr partielles Verständnis für das liturgische Zeitmaß zu konstatieren, daß die Kategorien von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch das *HODIE* der Mysterienliturgie ersetzt. Zweifellos kann die innerprotestantische Kontroverse über das, was im heiligen Abendmahl „Gedächtnis“ heißt, und was mit „Gegenwärtigung“ des Opfers gemeint ist, nur durch die Annahme der Einsicht aufgehoben werden, daß es sich im liturgischen Vollzug um eine Aufhebung der irdischen Zeitkategorien handelt — dergestalt, daß das Gestrige und Vergangene in Kraft des Vollmachtswortes Christi unter dem Schleier der von ihm eingesetzten heiligen Symbole gegenwärtig wirksam wird. Auch hier hat die protestantische Exegese wertvolle Hilfen gegeben, wenn auch die Auswirkungen ihrer Forschung durch die protestantische Empfindlichkeit, die den durch den Ausdruck „Wiederholung des Kreuzesopfers“ ausgelösten theologischen Schock noch nicht überwunden hat, noch eine Weile hingehalten werden dürften. Um aber auf diese exegetischen Hilfen noch kurz einzugehen: Noch etwas schwach interpretiert August Rehbach in der Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung (1949/7)<sup>4</sup> den Begriff *ANAMNESIS*. Hier sei nicht von einer Gedächtnisstütze derer die Rede, die sich an Christus erinnern wollen, sondern davon, daß die Jünger das ihnen von Christus übergebene Opfer in seinem feiernden Vollzug vor Gott „geltend machen“. Deutlicher sagt es Johannes Behm im Kittel'schen Wörterbuch zum Neuen Testament: „Die ganze Abendmahlsfeier sollen die Christen zu Erinnerung an Jesus tun, d. h. nicht nur so, daß sie sich seiner dabei erinnern, sondern entsprechend dem aktiven Sinn von *ANAMNESIS* handelnd vollziehen. Die Vergegenwärtigung des Herrn, des Stifters des Abendmahls, der durch seinen Tod die neue *DIATHEKE* in Kraft setzte, ist Ziel und Inhalt ihres Tuns“ (Bd. I, S. 351). — Ebenso sieht man heute in der lutherischen Theologie ein, daß man das viel zitierte *EPH' HAPAX* des Hebräerbriefes, das zeitweise geradezu zur *Magna Charta* des evangelischen Protestes gegen die Vergegenwärtigungstheorie der katholischen Theologie gemacht worden war — die Aussage nämlich, daß das tägliche Opfer des levitischen Priestertums durch das ein für allemal dargebrachte Opfer Christi ersetzt worden sei, nicht gegen den Gedanken der Vergegenwärtigung des Christusopfers ausgespielt werden kann. Man hat erkannt, daß die eigentliche Intention des Hebräerbriefes nicht den Gegensatz von wiederholtem und einmaligem Opfer trifft, sondern vielmehr unwirksames und wirksames, ohnmächtiges und mächtiges, vergängliches und ewig wirksames Opfer konfrontieren will. Die Notwendigkeit der täglichen Wiederholung des levitischen Tieropfers gilt dem Hebräerbrief gewiß als Beweis für dessen Unwirksamkeit

<sup>4</sup> In der Folge als ELKZ zitiert.

und mangelnde Heilskraft. Dem gegenüber bedeutet ihm aber die Einmaligkeit des Christusopfers nicht den historisch fixierbaren Moment, der nach seinem Ablauf der erledigten Vergangenheit angehörte, sondern das alle Zeit durchschlagende und alle Zeit erfüllende überzeitlich-ewige Ereignis, das darum auch jederzeit real vergegenwärtigt und den Menschen von neuem zugeeignet werden kann.

Schließlich sei an letzter Stelle als Auswirkung der Neuorientierung der protestantischen Theologie noch die Korrektur des reformatorischen Materialprinzips *sola gratia* angeführt. Die scharfe Herausstellung der Alleinwirksamkeit Gottes, die im soteriologischen Prozeß nur dem Glauben, aber nicht den Werken Raum bot und damit zugleich zur Annahme der sogenannten „forensischen Imputation“ im Vorgang der Rechtfertigung führte, ist heute zugunsten einer dialektischen Betrachtungsweise preisgegeben worden, die der majestätischen Allmacht Gottes nichts nimmt, aber auch dem Gedanken Raum läßt, daß die Erschaffung des Menschen nach dem „Bilde Gottes“ die Freiheit des menschlichen Willens notwendig einschließt. So hat sich die Lutherische Kirche Dänemarks von dem verengten Verständnis der Formel *sola gratia* vor einigen Jahren in einer kirchenamtlichen Erklärung abgesetzt, die freilich im Raum des Weltluthertums stark bedauert und kritisiert wurde. So hat neuerdings Max L a c k m a n n in seinem Buch „Hilferuf aus der Kirche für die Kirche“<sup>5</sup> das Verhältnis göttlichen und menschlichen Tuns im Vorgang der Rechtfertigung in Abwehr des konklusiv-pelagianischen wie des exklusiv-reformatorischen Prinzips i n k l u s i v zu bestimmen versucht: Im göttlichen Tun sei die menschliche Mitwirkung geheimnisvoll eingeschlossen. Die erstaunliche, in einer ganzen Reihe von theologischen Publikationen aufweisbare Tatsache, daß die evangelische Theologie neuerdings dazu übergeht, sich dem O p f e r g e d a n k e n in der Messe aufzuschließen, war ohne eine Korrektur des *sola gratia* nicht denkbar, weil diese Formel praktisch ja immer auf ein *solus Deus* hinauslief und damit den Gedanken menschlicher Mitwirkung schon im Keime erstickte. In den letzten zwanzig Jahren sind fortlaufend, besonders in lutherischen Zeitschriften, Aufsätze erschienen, die sich mit der Auffassung der Messe als O p f e r in positiver Weise auseinandersetzten, zwar nicht, ohne Widerspruch zu finden, aber sich immer wieder zum Wort meldend. So führt Albrecht V o l k m a n n in der ELKZ 1956/6 aus, daß unter dem Brot und Wein der ganze, für uns dahingegebene Christus in *actu sacrificii* gegenwärtig sei. Die Tatsache, daß maßgebende neutestamentliche Schriften, wie der 1. Korintherbrief, der Hebräerbrief, die Apokalypse, die Begriffe „Opfer“ und „Osterlamm“ im sakrifiziellen Sinne gebrauchen —, daß insbesondere Paulus (1 Kor 5, 7) Christus in Bezugnahme auf Ex 12 als das „Osterlamm“ des Neuen Bundes bezeichne, läßt nach Volkmann

<sup>5</sup> Schwaben-Verlag, Stuttgart 1956.

die letzte Passahfeier zugleich als erste Feier des neutestamentlichen Opfers erscheinen. Volkmann glaubt das weiter auch an 1 Kor 10, 16 nachweisen zu können: „Der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das gesegnete Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ Hier sei doch unübersehbar deutlich ausgesprochen, daß es sich im heiligen Abendmahl nicht nur um eine geistige Gemeinschaft handle, sondern um die *KOINONIA* mit dem geopfertem Leibe Christi unter der Gestalt des gebrochenen Brotes und mit dem geopfertem Blute Christi unter der Gestalt des gesegneten Kelches. — Aber damit ist freilich erst die eine Seite der Sache beleuchtet, die für protestantisches Denken noch verhältnismäßig leicht zu fassen ist, weil hier immer noch der Herr selbst als der Opfernde vor uns steht. Weit schwerer tut sich die protestantische Theologie bekanntlich mit der Auffassung, daß die Messe nicht nur das Opfer des Herrn, sondern zugleich Opfer der Kirche, d. h. auch unser Opfer ist, das sich dem Opfer Christi anschließt. Fragen wir nun, ob heute die evangelischen Theologen diesem Tatbestand gerecht zu werden versuchen, so werden wir auch hier ein wachsendes, wenn auch kaum sehr verbreitetes Verständnis für die katholische Auffassung konstatieren können. Walter Uhsadel geht im Fastenbrief des Berneuchener Dienstes vom Jahre 1936 bei aller Betonung der genügsamen Einmaligkeit des Christusopfers von der richtigen Einsicht aus, daß der Mensch nur so an den Früchten des Opfers Christi Anteil gewinnen kann, daß er mit diesem Opfer gleichzeitig wird, ja, daß er in dieses Opfer mit hinein genommen wird. Auch August Rehbach fordert in der ELKZ 1947/7, daß im Abendmahl aus dem *accipere* ein *offerre* werden müsse. Das *sacrificium eucharisticum* — das Lobopfer der Lippen — müsse zur Hingabe des ganzen Lebens für Gott werden und sich darin als Teilhaben am *sacrificium propitiatorium* — dem Kreuzesopfer Christi — darstellen. Für unser Hineingenommenwerden in das Werk Christi habe die Schrift klare Belege, wie etwa 2 Kor 5, 14: „Ist Christus für alle gestorben, so sind sie alle gestorben.“ So ist also in seinem Sterben unser Sterben, in seinem Opfer unser Opfer enthalten.

Als wichtigste Wurzel der liturgischen Erneuerung im protestantischen Raum nenne ich die Wirksamkeit der freien Bruderschaften und Orden, die für die Erneuerung von Kirche und Gottesdienst seit dem Ausgang des ersten Weltkrieges wirken. Im Rahmen dieses Grundsatzreferates kann ich freilich nur die wichtigsten dieser Bruderschaften und Orden anführen und in Kürze charakterisieren. In der Reihenfolge der Entstehungszeit nenne ich die von dem Marburger Professor Friedrich Heiler geleitete Hochkirchliche Bewegung<sup>6</sup> mit der Johannes-Bruder-

<sup>6</sup> Sie nennt sich seit einigen Jahren „Ökumenische Vereinigung des Augsburger Bekenntnisses“.

schaft und den Franziskaner-Tertiären, den von Bischof Wilhelm Stählin und anderen ins Leben gerufenen Berneuchener Dienst mit der Michaelsbruderschaft und die von dem Privatgelehrten Friedrich Buchholz geführte Alpirsbacher Bewegung<sup>7</sup>. Diese Bruderschaften suchen die Erneuerung der Kirche nicht wie bisher auf dem Wege theologischer Erörterungen und Diskussionen, sondern sind davon überzeugt, daß der kirchliche Neubau nur im gemeinsamen Gebet, im demütigen Gehorsam gegenüber der Schrift und in der Gemeinschaft des Altares wachsen und verwirklicht werden kann. Die Hochkirchliche Bewegung hält sich dabei am engsten an die Tradition der Kirche gebunden. Sie tritt für den Wiedergewinn sämtlicher Sakramente, für die Wiedereinführung des Bischofsamtes auf der Grundlage der apostolischen Sukzession und für die Pflege der vollen Liturgie der Kirche in all ihrem Reichtum ein. Nachdem Professor Friedrich Heiler aus der Hand des Bischofs der Gallikanischen Kirche, Gaston Vigué, die Bischofsweihe empfing, spendet er laufend die Priesterweihe den evangelischen Theologen der Hochkirchlichen Bewegung. — Die Berneuchener haben anfangs nicht im gleichen Umfang den Anschluß an die kirchliche Tradition gesucht. Sie nahmen die erfahrene Not der Kirche zunächst zum Anlaß eigener liturgischer Konstruktionen, die oft ein recht eklektizistisches Bild boten und sich weder von romantisierenden Formen noch anthroposophischen Tendenzen genügend frei hielten. Doch hat eine beachtenswerte Selbstkritik in der Bruderschaft allmählich zum Abstreifen dieser Fehler und in neuerer Zeit zu einem besseren Anschluß an die gesamtkirchliche Tradition geführt. Immerhin sind die Berneuchener auch heute noch dogmatisch nicht leicht einzuordnen. Sie kommen zwar vom Luthertum her, zeigen aber eine Aversion gegen die Verbindlichkeit des formulierten Bekenntnisses. Den Anschluß an die apostolische Sukzession im römischen Verständnis lehnen sie ab. Dafür üben sie in der Michaelsbruderschaft interne Weihen, die aber keinen sakramentalen Charakter behaupten und wohl mehr Ausdruck geistlicher Wachstumsstufen sind. — Die Alpirsbacher Bewegung, die dogmatisch gesehen einseitig auf dem Boden der dialektischen Theologie Karl Barths steht, sucht den gregorianischen Choral für die Verwendung in der deutschen Kultsprache fruchtbar zu machen. Dabei geht der Alpirsbacher „Kantor“ Friedrich Buchholz nicht so vor, daß er einfach dem Choral die deutschen Texte unterlegt, sondern er versucht eine völlig neue Zuordnung der

<sup>7</sup> Daneben seien noch zwei ausländische Bruderschaften genannt, die auf den deutschen Protestantismus eingewirkt haben: Die calvinistische Bruderschaft von Taizé, die in Frankreich für eine Erneuerung des cluniazensischen Ideals arbeitet, und der Arbeitskreis um die Schweizer Theologen Cullmann und Courvoisier, der besonders in der Zeitschrift „VERBUM CARO“ für eine Erneuerung der calvinistischen Theologie der Gegenwart wirkt.



Texte mit den gregorianischen Modellen. Auf „Kirchlichen Wochen“, die in monastischer Ordnung gehalten werden, feiert man die Horen und die Messe und sucht auf diese Weise die neu geschaffene deutsche Gregorianik zu erproben. Die Alpirsbacher stehen jedoch der äußeren, liturgischen Symbolik, wie überhaupt dem *ἑρῳμενον* liturgischen Handelns in typisch calvinistischer Scheu ablehnend gegenüber und dokumentieren auch dadurch ihren theologischen Anschluß an die dialektische Theologie.

Was nun die liturgischen Ordnungen der genannten Bruderschaften anlangt, so muß ich mich hier auf einige Hinweise beschränken, die das wesentlich Neue dieser Ordnungen beleuchten sollen: Die Meßordnungen stellen den Anschluß an die kirchliche Tradition vor allem dadurch wieder her, daß sie den Voll-Gottesdienst aus Wort- und Sakramentsteil wieder einführen und ein verbindliches Ordinarium und Proprium nach dem Kirchenjahr vorlegen. Die vielfach sentimental Melodien des neunzehnten Jahrhunderts werden durch Gesänge gregorianischen Stils ersetzt. Die psychologisierende Verkoppelung des KYRIE mit einem Sündenbekenntnis und des GLORIA mit einer Gnadenverkündigung fällt zugunsten der ursprünglichen, unvermittelten Monumentalität dieser Stücke. Im übrigen folgt die Wortmesse aller dieser Ordnungen im wesentlichen dem Aufbau der römischen Messe. Was den Sakramentsteil angeht, so ist folgendes Sondergut der einzelnen Bruderschaften zu verzeichnen: Nach dem oben Ausgeführten wird es den Leser nicht überraschen, daß die Hochkirchliche Messe dem katholischen Ritus am nächsten kommt. Wir finden in ihr ein ausgeführtes Offertorium mit der Darbringung von Brot, Wein und dem Geldopfer der Gemeinde, die Wein-Wasser-Mischung, die Inzensation von Altar und Opfergaben sowie die Händewaschung. Den *verba testamenti* folgen Anamnese und Epiklese, während derer die Elemente gesegnet werden. Jedoch ist nach der theologischen Überzeugung Heilers die Konsekration nicht auf einen bestimmten Augenblick festgelegt zu denken, sondern geschieht durch den Gesamtvollzug der heiligen Handlung. Die Hochkirchliche Messe wird in den vollen Paramenten nach dem Vorbild der römischen Kirche gefeiert. — Die Berneuchener Messe bringt als Sondergut im Offertorium zuerst die Niederlegung des Geldopfers auf dem Altar unter einem besonderen Gebet, sodann die Darbringung von Brot und Wein und im Anschluß daran das CREDO als geistliches Opfer des Herzens und der Lippen. Der Rezitation der *verba testamenti*, während der Patene und Kelch kurz erhoben werden, folgen Anamnese und Epiklese, die beide durch mehrfache Segnung der Elemente mit dem *signum crucis* stark betont sind und denen die Berneuchener Theologie nach dem Vorbild der Ostkirche starke konsekratorische Kraft beimißt. Auch die Berneuchener Messe wird in Paramenten gefeiert, doch trägt die Kirchenfarbe nicht



die Kasel, sondern die über der Kasel getragene Stola. — Die Alpirsbacher Messe kennt weder ein Offertorium noch einen eucharistischen Gebetsteil. Sie folgt der nüchternen Monumentalität der deutschen Messe Luthers, der bekanntlich das Offertorium und die die Testamentsworte umrahmenden Gebete des Kanons strich und durch keine anderen Gebete ersetzte. Das Konstitutivum des konsekratorischen Aktes dürften die Alpirsbacher im Zusammenwirken der Rezitation der *verba testamenti* mit der *sumptio*, d. h. der mündlichen Nießung der heiligen Speise sehen, eine im Luthertum verbreitete Auffassung, die sich allerdings nicht (wie wir unten noch zeigen werden) auf die Grundanschauung Luthers berufen kann. — Unter den liturgischen Arbeiten der genannten Bruderschaften sind neben den Meßordnungen noch die Berneuchener Vorlagen eines besonderen Predigtgottesdienstes, der Einzel- und Gemeindebeichte, des Stundengebetes, sowie einer Ordnung der Karwoche, die auch die Feier der Osternacht umfaßt, zu erwähnen.

## 2. Die Ergebnisse der liturgischen Erneuerung im Bereich der verfaßten Landeskirchen

Hier ist als bedeutsam und erfreulich zu vermerken, daß sowohl die geschilderten neuen Erkenntnisse der Theologie als auch die Arbeiten der freien Bruderschaften in ihrer Wendung zu einer objektiven und ontologisch orientierten Ekklesiologie nicht unbeachtet blieben, sondern in erstaunlichem Maße von den offiziellen Kirchen aufgenommen und fruchtbar gemacht wurden. Das gilt im vollen Sinne von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), im weiten Sinne von der Evangelischen Kirche der Union (EKU), dagegen nicht von der Calvinistischen Kirche, die sich im Gegensatz zum französischen und schweizerischen Calvinismus ablehnend verhält. Die liturgische Neuorientierung der erstgenannten Kirchen ist an folgenden Tatsachen abzulesen:

Es kam zur Konstituierung einer evangelischen Liturgiewissenschaft als eigener, sich ernst nehmender Disziplin. Den hier stattgefundenen erstaunlichen Wandel kann man indirekt an der protestantischen Selbstkritik gegenüber den Grundsätzen und Praktiken der Vergangenheit messen. So sehr man zwar besonders von lutherischer Seite den Vorwurf von Abt G u é r a n g e r zurückweist, der bekanntlich den Protestantismus als „antiliturgische Häresie“ apostrophierte, so gibt man doch andererseits unumwunden zu, daß die wissenschaftliche Liturgik im evangelischen Raum bisher ein stiefmütterliches Dasein führte, wenn man von der Episode absieht, die durch Schleiermacher und seine Schüler gekennzeichnet ist. So stellt etwa das protestantische Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) zu unserer Frage kritisch fest, daß liturgieforschende Werke größeren Umfanges bis zur Zeit des ersten

Weltkrieges fast ausschließlich Katholiken zu Verfassern hatten und daß sich die evangelische Liturgik zu sehr auf Monographien und lokal-historische Einzeluntersuchungen beschränkt hätte. Von dieser Feststellung kann auch die sogenannte „Erlanger Liturgie“ nicht ausgenommen werden, die etwa seit 1740 anzusetzen ist. In ihrer partikularen Entfaltung der liturgischen Grundsätze der Lutherischen Kirche Bayerns hat sie den Gesamtprotestantismus Deutschlands nicht entscheidend zu befruchten vermocht. Sie ist überdies in Ansätzen stecken geblieben, die heute als überholt angesehen werden müssen, so wenn sie für eine Trennung zwischen Wort- und Sakramentsgottesdienst eintritt, weil das der eigentlichen Intention der Reformatoren entspreche. — Die positive Wendung der gegenwärtigen Theologie zur wissenschaftlichen Liturgik wird am besten durch die Tatsache illustriert, daß heute innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) folgende vier liturgiewissenschaftliche Gremien bestehen und arbeiten:

1. Die Evangelische Gesellschaft für Liturgieforschung; ein überkonfessionelles Gremium, das sich die systematische Darlegung der Lehre vom Gottesdienst und die Herausarbeitung seiner formalen Bildgesetze zur Aufgabe gestellt hat. Vorsitzender ist Oberkirchenrat D. Dr. Oskar Söhngen. 2. Die Lutherische-Liturgische Konferenz, ein Forschungsgremium der lutherischen Liturgiker aus dem Gesamtbereich der EKD. Vorsitzender ist Oberkirchenrat D. Dr. Christian Mahrenholz. 3. Der Liturgische Ausschuß der VELKD, das Forschungs- und Arbeitsgremium der liturgischen Fachtheologen dieser Kirche. 4. Der Ausschuß der Generalsynode der VELKD für liturgische Angelegenheiten, das liturgische Arbeitsgremium dieser Kirche auf Synodalebene, also auch Laien umfassend.

Schließlich sei an dieser Stelle als reife Frucht der liturgischen Neuorientierung des Protestantismus das von der Lutherischen-Liturgischen Konferenz vorgelegte Handbuch der Liturgiewissenschaft „LEITURGIA“<sup>8</sup> und in ihm besonders die Abhandlung Peter Brunners „Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde“ rühmend erwähnt.

Als besonderes Charakteristikum der gegenwärtigen protestantischen Liturgik muß ihre profilierte Einsicht in die Tatsache hervorgehoben werden, daß die Evangelische Kirche 1517 nicht vom Himmel gefallen ist, sondern bis zum heutigen Tage von dem reichen, herrlichen Erbe der alten Kirche zehrt. Das kommt praktisch darin zum Ausdruck, daß man in den neuen Werken reichlich katholische Literatur zitiert, daß man beispielsweise der Mysterienliturgie Casels ganz besondere Aufmerksamkeit schenkt und daß man bewußtermaßen den Glauben an

<sup>8</sup> Verlag Stauda - Kassel 1954.

die Realpräsenz Christi im heiligen Abendmahl als verbindendes Merkmal zwischen lutherischem und katholischem Liturgieverständnis herausstellt.

Die liturgische Neuorientierung der genannten Kirchen ist zweitens durch die Vorlage neuer Gottesdienstordnungen ausgewiesen, die fraglos in der Geschichte der protestantischen Liturgik als epochemachend zu werten sind. Hier handelt es sich um die bereits beschlossene Gottesdienstordnung der VELKD und um einen entsprechenden Entwurf für die EKU — beide im kirchlichen Sprachverkehr kurz als „Agende I“ bezeichnet. Die Untersuchung dieser Agenden zeigt gleichfalls die bedeutsame Tatsache, daß sowohl die geschilderten Erkenntnisse der neuen Theologie als auch die Arbeiten der freien liturgischen Bruderschaften in starkem Maße Eingang in die neuen Ordnungen gefunden haben. Wenn wir hier davon absehen, daß die Agende I der EKU noch auswahlweise die bisherige Ordnung zuläßt, die auf das Jahr 1895 zurückgeht und natürlich hinter den gegenwärtigen Liturgien in vielen Stücken zurückbleibt, so ergibt sich für die neuen Agenden folgender Aufbau, den ich noch kurz skizziere:

Der Voll-Gottesdienst aus Wort- und Sakramentsteil ist unbedingte Norm geworden. Die Agenden legen ein verbindliches, nach dem Kirchenjahr ausgerichtetes Ordinarium und Proprium vor. Die Melodien des neunzehnten Jahrhunderts sind durch Gesänge gregorianischen Stils ersetzt worden. Kyrie und Gloria wurden von ihrer Verkoppelung mit Sündenbekenntnis und Gnadenverkündigung befreit. Statt einer Lektion werden nun Epistel und Evangelium verlesen und durch einen Gradualgesang unterbrochen. Jedoch hat sich im Unterschied zu den Ordnungen der freien Bruderschaften der Opfergedanke nicht durchgesetzt. Darauf deutet schon die Stellung der *vasa sacra*, die nicht wie bei den Hochkirchlern und Berneuchenern in der Mitte der *mensa* vor dem Kruzifix, sondern auf der Epistelseite stehen. Dieser Brauch aber kann im protestantischen Raum als untrügliches Kennzeichen dafür gewertet werden, daß der Mahlgedanke noch einseitig über den Opferbegriff dominiert. Zwar wird im Offertorium der neuen Agenden die Geldkollekte als Dankopfer der Gemeinde mit einem schlichten Gebet auf den Altar gelegt, jedoch darf aus diesem fast verschämten Akt auf die Auffassung der Messe als Opfer der Kirche keineswegs geschlossen werden. Die Verwendung eines eucharistischen Gebetes, das Anamnese und Epiklese umfaßt, wird in den neuen Ordnungen freigegeben, aber nicht als verbindlich vorgeschrieben. Die diesen Agenden zu Grunde liegende Anschauung von der Realpräsenz dürfte wohl in der Grundauffassung Luthers zu suchen sein, wonach die *actio sacramentalis*, d. h. die Gegenwart Christi in den Elementen *sub institutione Christi* andauert, d. h. sich auf die Zeit der Abendmahlsfeier erstreckt, ohne daß man Beginn

und Ende der Realpräsenz innerhalb der Feier genau zu bestimmen wagt. Erwähnt sei am Ende noch, daß die Agenda I der VELKD den Altargesang des Geistlichen auch für die Orationen und Lektionen vorsieht bzw. freigibt.

## II. Die Beurteilung der liturgischen Erneuerung im Protestantismus

Wir kommen nun auf die anfangs gestellten Fragen zurück, deren Beantwortung zu einer abschließenden Beurteilung der geschilderten liturgischen Erneuerungsbewegung helfen soll.

1 Welche Aussichten haben die neuen Ordnungen, sich in den Landeskirchen durchzusetzen und von den Gemeinden übernommen zu werden?

Hier sind vor allem die Schwierigkeiten ins Auge zu fassen, die sich aus der Eigenart evangelischen Bekenntnisses und Kirchenrechtes ergeben. Die Bekenntnisse der Reformationszeit haben bekanntlich gegenüber der Liturgie eine sehr zurückhaltende, um nicht zu sagen ihren Wert relativierende Stellung eingenommen. Wenn beispielsweise die klassische Belegstelle für die Wertung des Gottesdienstes aus Confessio Augustana VII das *recte docere et recte administrare sacramenta* als hinreichend zum Aufweis der wahren Einheit der Kirche hinstellt und dann fortfährt: *Nec necesse est, ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut caeremonias ab hominibus institutas*, so ist damit den protestantischen Liturgikern der Gegenwart, die die neuen Ordnungen als kirchenamtlich verbindlich vorschreiben möchten, ihre Aufgabe vom Bekenntnisstand ihrer Kirche her nicht gerade leicht gemacht. Der übliche Hinweis, daß eine recht verstandene evangelische Freiheit und die Liebe zu den Gemeinden, die des Bandes der Ordnung bedürften, für die verbindliche Einführung der neuen Liturgien spräche, ist angesichts der mangelnden Hilfestellung der Bekenntnisschriften nicht durchschlagend genug, um der nicht unerheblichen antiliturgischen Opposition in Pfarr- und Laienkreisen das Wasser abzugraben. Hierzu kommt noch die kirchenrechtliche Schwierigkeit, die durch das Fehlen von Lehramt und Bischofsamt im protestantischen Raum gegeben ist, und das entsprechende Mißtrauen des synodalen Laienelementes, das jeden Versuch autoritärer Entscheidung sofort als unevangelische Gesetzlichkeit oder klerikales Machtgelüste diskriminiert. Dem katholischen Leser dürfte im allgemeinen bekannt sein, wie sich nach protestantischem Kirchenrecht der Rechtsvorgang bei allen Gesetzesvorlagen, wie auch hier in *rebus liturgicis*, abwickelt. Die Regierung der Kirche vollzieht sich bekanntlich im Zusammenspiel zweier Instanzen nach durchaus demokratischen Spielregeln: Da sind die Kirchenleitungsorgane, die mit den staatlichen Ministerkollegien zu vergleichen sind, und die Synodalorgane, die die

kirchlichen Parlamente darstellen. Über das, was von den „Ministern“ vorgelegt wird, mag es auch auf noch so überlegener Sachkenntnis beruhen, entscheidet der Mehrheitsbeschluß der Abgeordneten, die oft noch allzu sehr von Gesichtspunkten eines negativen Protestes bestimmt sind. Aber selbst dann, wenn die Synoden entschieden haben (das ist bei den neuen Agenden in einigen Landeskirchen der Fall), ist damit noch keineswegs die reibungslose Einführung der Ordnungen in den Gemeinden gewährleistet, wenn diese auf das Prinzip der „evangelischen Freiheit“ im negativen Sinne (nämlich der Freiheit zum Nein-Sagen) pochen oder wenn sie sich auf die independistische Maxime berufen, die Kirche baue sich auf der Einzelgemeinde auf und darum habe diese souverän über ihre eigenen Ordnungen zu beschließen. Jedenfalls müssen uns die Stürme des Protestes besonders gegen die Agenda der VELKD, die in den letzten Monaten die Spalten der kirchlichen Blätter füllten, zur Vorsicht in jeder Prognosenstellung über das mutmaßliche Schicksal der neuen Ordnungen mahnen.

## 2. Repräsentieren die neuen liturgischen Ordnungen die Einheit von Kult und Lehre etwa nach der bekannten Formel *lex orandi — lex credendi*?

Hierzu ist zunächst zu sagen, daß der in dieser Formel ausgesprochene Grundsatz von der lutherischen Theologie durchaus bejaht wird. So hat etwa Hermann Sasse darauf hingewiesen, daß schon der Doppelsinn des Wortes *confiteri* (lobpreisen und bekennen) auf den Zusammenhang der betenden und lehrenden Kirche hinweise. Sasse beruft sich dabei auf Luther, der um des gleichen Zusammenklingens willen das *TE DEUM* zu den kirchlichen Bekenntnissen habe rechnen wollen: *Te Deum laudamus, te Dominum confitemur!* Schließlich findet Sasse den ergreifendsten Ausdruck für diesen Zusammenhang von Liturgie und Dogma in der Markus-Liturgie, wo in der Präfation von den Engeln die Rede ist, die mit niemals schweigenden „Theologien“ das liturgische *Epinikion* — das Siegeslied des *SANCTUS* singen. Aber nun haben wir doch allen Grund zu der Frage, ob dieser Grundsatz, daß die Liturgie „gebetetes Dogma“ oder „aktualisiertes Bekenntnis“ (Peter Brunner) sein müsse, im Leben der evangelischen Theologie und Kirche wirklich realisiert ist, in der Weise realisiert, daß der evangelischen Christenheit zugleich mit der neuen Liturgie jene Einheit im Glauben geschenkt wäre, die allein den satten Mutterboden für ein fruchtbares Wachstum des neuen liturgischen Gutes abzugeben vermöchte. Man wird das angesichts der derzeitigen innerevangelischen Kontroverse kaum behaupten können. Ich habe bisher in meinen Ausführungen bewußt das hervorgehoben, was auf eine Annäherung der protestantischen Theologie und Kirche an den Glauben der Mutterkirche weist. Um so mehr ist es aber jetzt angezeigt,



die innerevangelische Kontroverse nicht zu übergehen, die ja zugleich den nur partiellen Charakter dieser Annäherung erweist. Daß innerhalb des deutschen Protestantismus Luthertum und Calvinismus oder Luther-tum und Unionismus in ihren theologischen Prinzipien und ekklesiologi-schen Praktiken nicht konform gehen, ist angesichts der abweichenden Bekenntnisgrundlage natürlich. Bedenklich aber muß es stimmen, daß heute auch das Luthertum, das sich bisher mit Recht auf seine Einheit in der Lehre berufen konnte, in einen „katholischen“ und „protestanti-schen“ Flügel auseinandergefallen ist. Ich will im folgenden an drei will-kürlich gewählten Beispielen dem Leser aufzeigen, wie tiefgreifend diese innerlutherische Kontroverse ist:

Da finden wir einerseits eine Auffassung vom Wesen des Gottes-dienstes, die ihn als Gleichnisbild der himmlischen Liturgie begreift und auch die Formen der Liturgie auf göttliche Stiftung zurückführt. Diese Auffassung führt dann konsequenterweise zur Forderung eines sach-gemäßen Vollzuges, der sich an der Stiftung Christi ausrichtet und dem SANCTUM des heiligen Raumes gemäß ist. — Da stoßen wir ander-erseits auf den typisch protestantischen Widerspruch gegen jede kultische Veranstaltung des Menschen, weil sie als „Leistung“ oder „Werk“ miß-verstanden werden könnte. Nur in einem „gebrochenen“ Sinne könne man auf evangelischem Boden überhaupt von „Gottesdienst“ reden. Der menschliche Akt in der Liturgie dürfe nur ein *vacare Deo*, ein Erleiden der Aktion Gottes sein.

Da erklärt man einerseits, daß die Predigt nicht die einzige Art der göttlichen Redeweise sei, und man fordert, daß auch die Sprache des heiligen Baues und Raumes, der Formen und Farben, des Lichtes und Klanges zu „Wort“ kommen müsse als Ausdruck christlicher Ganz-heitsschau. — Da beruft man sich andererseits auch heute noch auf Luthers kurzschlüssige Aussage, daß Christi Reich „kein Sehreich, sondern ein Hörreich“ sei. Weil der geistige Gott allein im Wort zu uns kommen könne (!), gebühre der Predigt der erste Platz im Gottesdienst. Sie sei ein Symbol der uns betreffenden Aktualität des göttlichen Wortes.

Da legt einerseits ein so profunder Lutherkenner wie Hermann Sasse allen Wert auf die Feststellung, daß Luther an der *unio sacra-mental*is des Leibes und Blutes Christi mit dem Brot und Wein während des Vollzuges der Abendmahlsfeier festgehalten habe<sup>9</sup>. Die im Luthertum

<sup>9</sup> Sasse weist des näheren darauf hin, daß Luther sich für die Amts-enthebung eines Pfarrers ausgesprochen habe, der einem Kommunikanten an Stelle der auf den Boden gefallenen konsekrierten Hostie eine unkonsekrierte gereicht habe. Er erinnert weiter an die bekannte Szene aus den letzten Lebenstagen des Reformators, da Luther in der Kirche „Zu unserer lieben Frauen“ in Halle unter dem Schluchzen der ergriffenen Gemeinde ver-schütteten konsekrierten Wein mit dem Munde vom Boden aufgesogen habe, um nicht etwa darauf zu treten.

weit verbreitete Meinung, daß die Realpräsenz nur in der *sumptio* statthabe, sei wohl dadurch entstanden, daß man die Lehre Luthers, wonach die Realpräsenz sich nur *in usu* (d. h. im Rahmen der Feier) ereigne, fälschlich auf die *sumptio* (d. h. den Augenblick des Genusses der Hostie) bezogen habe. Die recht verstandene Lehre Luthers ließe aber keinen Zweifel darüber aufkommen, daß unter dem *usus* des Abendmahles die ganze *actio* des sakramentalen Vollzugs der Feier zu verstehen sei. Das gesegnete Brot sei Leib Christi, auch wenn es auf dem Altar liege oder wenn es der Pfarrer in der Hand halte. — Demgegenüber setzen sich andererseits namhafte lutherische Theologen der Gegenwart für die im Luthertum weithin zur *communis opinio* gewordene Auffassung ein, daß die Einsetzungsworte nur dann die Konsekration bewirkten, wenn ihnen die Kommunion unmittelbar folge. Die *verba testamenti* bewirkten „kein magisches Wunder“ auf dem Altar, sondern hätten nur für die Kommunikanten konsekratorische Kraft. Darum solle sich der Pfarrer, gefährlicher Irrlehre zu wehren, bei der Rezitation der Testamentsworte zur Gemeinde, und nicht zum Altar wenden.

Da sich nun diese Reihe von kontroversen Gegensatzpaaren nach Belieben vermehren ließe, werden wir abschließend zumindestens feststellen müssen, daß der liturgische Neubau hier auf einem recht zerspaltenen dogmatischen Fundament errichtet wurde, und daß sich die beiden Glieder der Formel *lex orandi — lex credendi* jedenfalls nicht im Gleichgewicht befinden. Die sich daraus für die Verwurzelung und Fruchtbarmachung der neuen Ordnungen ergebende Gefahr darf aber keineswegs übersehen werden. Wird man doch kaum behaupten können, daß eine äußere liturgische Ordnung, die ihr Dasein zudem nur einem zufälligen Mehrheitsbeschluß der jeweiligen Synode verdankt, notwendig zum *instrumentum unitatis in fide* werden müßte. Vielmehr ist die Befürchtung nicht von der Hand zu weisen, daß eine Liturgie, die ohne einen vorher gewonnenen Konsens parlamentarisch durchgepaukt wurde, die verbleibende dogmatische Differenz vielleicht überhaupt erst offenbar und vor allem dem einfachen Volk sichtbar machen könnte, insofern es in der Liturgie dann etwas vorfände, was die Kirche offiziell noch nicht lehrt. Neigt doch das einfache Kirchenvolk von jeher dazu, den dogmatischen Sachverhalt weniger diskursiv zu durchdenken als visuell aufzunehmen, das heißt aber in unserem Zusammenhang vom liturgischen Bild ab-zu-schauen. Damit aber könnte die liturgische Reform leicht, statt die Einheit der Kirche zu konsolidieren, zum Spaltpilz eben dieser Einheit werden.

3. Wir fragen schließlich, ob wir von der liturgischen Erneuerung im Protestantismus ein wachsendes Verständnis für die sakramentale Wirklichkeit der katholischen Kirche zu erwarten haben und welche Verantwortung damit zugleich der katholischen Liturgik auferlegt ist.

Hier wären des näheren zwei viel diskutierte Möglichkeiten ins Auge zu fassen, über deren Gegebenheit zwar das evangelische und katholische Urteil nicht zusammenfallen wird. So könnte man etwa seitens der ökonomischen Theologie unterstellen, daß die protestantische Kirche durch ihre Wendung zur Liturgie substantielle Elemente der katholischen Wahrheit wieder entdeckt habe, die sie innerhalb ihrer eigenen Mauern zur Fülle der Katholizität wachsen und damit den verlorenen Anschluß an die Gesamtkirche wiederfinden lassen könnten. Nun bedarf es keines Hinweises, daß die katholische Theologie eine solche Möglichkeit der „Integration“ der getrennten Christenheit zur Fülle des „Leibes Christi“ allerdings nicht zu erblicken vermag. Denn das würde in unserem Falle ja bedeuten, daß allein schon der theologische *Assensus* zu bestimmten Wahrheiten oder die äußere Zelebration bestimmter Riten das Hineinwachsen in die Kirche und die Verwurzelung in ihr zur Folge haben müßten. Da die Kirche nach katholischem Verständnis jedoch eine transsubjektive, seinshafte Wirklichkeit ist, bedarf es einer sakramentalen und durch göttliches Recht gesetzten Inkorporation, um an ihrer Fülle und Geborgenheit teilhaben zu können. Darum kann die Kirche den von ihr getrennten Christen, solange sie nicht hineingenommen sind in die Kontinuität ihrer geistlichen Erbfolge, in das Kraftfeld ihrer sakramentalen Gnade, Titel und Gliedschaft der vollen Kirchengemeinschaft nicht zuerkennen, so schmerzlich es uns ist, das immer wieder aussprechen zu müssen. Und ich meine, wir sollten es den evangelischen Brüdern und Schwestern deutlich machen, daß wir um ihretwillen darunter leiden, daß unsere Liebe zu ihnen dergestalt durch die Wahrheit gebunden ist. Freilich wird andererseits die katholische Auffassung immer wieder dadurch bestätigt, daß evangelische Christen in bewegender Weise darüber klagen, daß ihnen der protestantische Kirchenraum und Gottesdienst nicht jenes Erlebens der Gegenwart und Nähe Gottes vermittelt, wie sie das im katholischen Gottesraum und Kult erfahren. Der unverbildete und ehrliche protestantische Christ hat ein Gespür dafür, daß der sicher aufrichtig gemeinte Lehrassensus zum Gedanken der Realpräsenz außerhalb der Kirche als des leibhaftigen Organismus Christi jene Atmosphäre des SANCTUM nicht zu schaffen vermag, die wir — mit Guardini zu sprechen — als „Epiphanie des Göttlichen“ unter uns erleben und die dem Vollzug der Liturgie den Charakter des „Himmels auf Erden“ zu geben vermag, wie es ein Sergius Bulgakoff formuliert hat.

Scheidet aber die Möglichkeit eines „integrierenden“ Wachstums des liturgischen Elementes im protestantischen Raum zur Fülle der Kirche Christi aus, so bleibt doch noch eine zweite Möglichkeit, die uns auf die protestantische Liturgik hoffenden Herzens schauen läßt. Glauben wir nämlich daran, daß die Liturgie in allen ihren Gestaltungen ein Werk des Heiligen Geistes ist, und wird diese Liturgie im protestantischen Raum heute in reichem Maße gefeiert, so dürfen wir es gewiß dem Wirken dieses Heiligen Geistes zutrauen, daß Er die Getrennten durch die Feier des liturgischen Lobpreises, den Er einst in den Herzen der Christen selbst entzündete, allmählich heimwärts ziehen wird, heimwärts zu dem wahren Altar, an dessen Stufen nicht nur der Lobpreis Gottes erklingt, sondern von dem allein das Brot des Lebens vollgültig gespendet wird. Das liturgische *Opus Dei*, das aus dem hohen Chor des Gottesdomes durch die offenen Türen und bunten Glasfenster in die Welt hinaus klingt und leuchtet, wird immer wieder — so dürfen wir hoffen — die fernstehenden Pilger freudig machen, ihr schwaches Lied mit dem vollen Chor inmitten des Heiligtums zu vereinigen, daß es in ganzer Kraft aufklinge in der Einheit der einen, apostolischen und katholischen Kirche. Wissen wir doch, daß in der Liturgie letztlich der Hohepriester Jesus Christus selbst am Werke ist, der aus der Kraft des von ihm gestifteten liturgischen Opfers allen ehrlich Suchenden helfen will, bis auch sie im Lichte der Verheißung stehen, von der wir Hebr 12 lesen und die in ihrer visionären Schau von dem Ziel kündet, zu dem wir auf dem Wege der liturgischen *processio* unseres Lebens gelangen sollen: „Ihr seid gekommen zu dem Berge Sion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu der Menge vieler tausend Engel, und zu der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, und zu Gott, dem Richter über alle, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten und zu dem Mittler des Neuen Bundes, Jesus Christus.“

Trägt aber die Liturgie als Vollzug der Erlöserliebe Christi dergestalt missionarischen, heimholenden, heimbetenden Charakter, so ist damit eine ungeheure Verantwortung auf alle gelegt, die sie am Altar als seine „Instrumente“ verwalten oder aber im heiligen Raum mitvollziehen als Glieder Seines Leibes. Denken wir an diese missionarische Intention im Blick auf die getrennten Brüder und Schwestern, so treten uns sofort eine Fülle von Gesichtspunkten vor Augen, die nie und nimmer übersehen werden sollten. Ich nenne unter vielen nur den einen, daß wir die berechtigten Anliegen der protestantischen Brüder hören, wenn sie sich etwa das noch stärkere Lautwerden des Gotteswortes in der heiligen Messe oder die textgemäßere Predigt wünschen, wenn sie vielleicht daran Anstoß nehmen, daß die heilige Messe im Gedränge der

Zeit mehr „verrichtet“ als „zelebriert“ wird oder daß die Gebete der Gemeinde allzu schnell und mit zu geringer innerer Anteilnahme herunter gebetet werden. Es ist nicht die Aufgabe dieses Aufsatzes, hier auf weitere Einzelheiten einzugehen, so wichtig diese Gesichtspunkte auch sind, kann doch nur eine vollgültig und mit Ehrfurcht gefeierte Liturgie den Fernstehenden anziehen und heimholen. Über allem stehe jedoch der innerste Gedanke, daß durch unsere Liturgiefeier der Erzliturge Jesus Christus seinen heiligen Willen zum Ziel bringen will, den Er am Ende seiner priesterlichen *Leiturgia* einst Gott mit den Worten anvertraute: „Vater, ich will, daß sie alle e i n s seien, gleichwie Du in mir und ich in Dir, auf daß die Welt glaube, Du habest mich gesandt“ (Joh 12, 21).

So mögen wir die heilige Liturgie nicht nur als ein esoterisches Mysterium der christlichen Gemeinde ansehen, sondern als Liebesopfer des Herrn für eine unerlöste, noch nicht heimgebrachte Welt. Mögen wir während ihrer Feier die unerfüllte Sehnsucht der getrennten Brüder und Schwestern betend und opfernd hineingeben in das Erbarmen Gottes, das durch uns auf Erden wirken will. Und wenn wir dann — im Geiste geeint mit der ersten Christenheit — das *MARANATHA* unseres Glaubens beten, so geschehe es im Blick auf die heute noch zerstreute Herde, die der große Hirte der Schafe durch unseren Dienst einst heimholen will zur himmlischen Liturgie:

*So komm, Herr Jesus, und tue Dein Werk!  
Tu es durch uns!*



# Die geistige und religiöse Welt einer Eifel-Abtei im Hochmittelalter. Eine Quelle zur Frömmigkeitsgeschichte der Steinfelder Prämonstratenser

Von Prof. Eduard Hegel, Münster/Westf.

## 1. Die Reform des Weltklerus und die Prämonstratenser<sup>1</sup>

Als Gründungsjahr der Prämonstratenserkanonie Steinfeld wird das Jahr 1126 überliefert. Ihrer zeitlichen Herkunft nach gehört sie demnach in jene Zeitspanne von der Lateransynode des Jahres 1059 bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts, in der Stiftungsgemeinschaften in einer bis dahin noch nicht erreichten Zahl neu entstanden. Ausgangspunkt dieser Bewegung war eine Rede des Reformers Hildebrand, des späteren Papstes Gregor VII., auf jener Synode von 1059, die der Erneuerung des Weltklerus gegolten hatte. Für die Beseitigung von Priesterehe und Simonie hatte er kein besseres Mittel als die *Vita communis* der Kleriker und ihren Verzicht auf Privateigentum zu nennen gewußt<sup>2</sup>. Wo man diese Forderungen aufgriff, suchte man sie gern als Rückkehr zur Tradition der alten Kirche zu deklarieren und mit der Autorität des heiligen Augustinus zu stützen, dem man u. a. die Verfasserschaft eines Textes unbekannter Herkunft, des *Ordo Monasterii* zuschrieb. Aus dieser Schrift gewann man eine weitere Forderung für die Reform des Weltklerus: Pflege der Handarbeit<sup>3</sup>. Dem Ideal des so im vermeintlich augustininischen Sinne kanonisch lebenden Weltgeistlichen hatten sich auch die Kanoniker von Springiersbach an der Mittelmosel verschrieben, die um 1120 Steinfeld besiedelt haben sollen<sup>4</sup>. Die Steinfelder schlossen sich sehr bald schon der Gemeinschaft der Prämonstratenser an, die im Grunde auf der gleichen Basis wie die nach der Regel des heiligen Augustinus lebenden Kanoniker aufbauten, aber im Unterschied zu jenen einen festgefügtten ordensähnlichen Verband

<sup>1</sup> Abkürzungen: AASS = Acta Sanctorum; AHVN = Annalen d. hist. Vereins f. d. Niederrhein; HJ = Hermann Joseph; HJV = Hermann-Joseph-Vita; HL = Hohes Lied; MGSS = Monumenta Germaniae Historica, Abt. Scriptorum; PL = Patrologia Latina hg. v. Migne.

<sup>2</sup> Vgl. die Beschlüsse der Synode von 1059 bei J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova... collectio* 9 (1774), Sp. 898. Vgl. C. J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des Conciles* 4, 2 (1911), S. 1177 f.; L. Hertling, *Kanoniker, Augustinusregel und Augustinerorden: Zs f. kath. Theol.* 54 (1930), S. 335/59.

<sup>3</sup> Vgl. Ch. Dereine, *Les coutumiers de Saint-Quentin de Beauvais et de Springiersbach: Rev. d'Hist. eccl.* 43 (1948), S. 411/42.

<sup>4</sup> Die Geschichte Steinfelds hat Th. Paas in einer Reihe von Aufsätzen mit wechselndem Titel behandelt: AHVN 93/6 u. 99 (1913/4 u. 1916).

darstellten. Dadurch daß jede männliche wie weibliche Kommunität der Visitation und Aufsicht eines anderen Prämonstratenserstifts unterstellt wurde, durfte man hoffen, den Reformeifer auf lange Zeit wachhalten zu können. Der Niederrheiner Norbert von Xanten hatte 1120 mit seiner Gründung zu Prémontré im Bistum Laon die Anfänge zu diesem Verband von Regularkanonikern gelegt. Durch seine Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Magdeburg (1126), diesen hochwichtigen Ausgangspunkt mittelalterlicher deutscher Ostmission und -kolonisation, hat Norbert seinem Verband zwar ein neues und weites Tätigkeitsgebiet erschlossen, aber seinen persönlichen Einfluß auf die weitere Entwicklung des Verbandes in seinem Ursprungsraum eingebüßt. Während Norbert daran festhielt, daß seine Jünger Weltgeistliche seien — Stiftsherren, Kanoniker, — haben die um Prémontré gescharten Stiftsgemeinschaften eine Entwicklung zum Mönchtum, zum Orden befürwortet. Ausdruck dieser Entwicklung ist u. a. die Annahme des Titels „Abt“ für den Vorsteher in den französisch orientierten Konventen<sup>5</sup>. Diese Entwicklung hat auch Steinfeld mitgemacht.

## 2. Schneller Aufstieg der Steinfelder Kanonie

Seitdem dieses Eifelmonasterium aus dem Dunkel seiner ersten Anfänge heraustritt, gewahren wir im ersten halben Jahrhundert seines Bestehens eine geradezu stürmische Entwicklung. Der erste Propst von Steinfeld, Evervin, konnte während seiner Regierungszeit (1121—52) zwei Neugründungen im weit entfernten Böhmen vornehmen (Strahov und Selau) und diese mit Steinfelder Kanonikern besiedeln, eine Pioniertat von großem Wagemut. Unter dem Nachfolger, Propst Ulrich (1152—70), unterstellte sich die Männerkommunität Mariengarten im heute holländischen Friesland dem bereits hochangesehenen Steinfeld. Später, um die Wende zum 13. Jahrhundert, vollzogen diesen Schritt zwei weitere friesische Konvente und das rheinische Stift Sayn bei Koblenz. Außerdem unterstanden vier weibliche Prämonstratenserklöster der Kirche von Steinfeld: Dünnwald bei Köln, Meer bei Neuß, Niederehe und Reichenstein in der Eifel<sup>6</sup>. Während diese Filiation ein imponierendes Bild von der äußeren Entwicklung des jungen Kanonikerstifts in der Eifel und seinem weit gespannten Interessenraum gibt, ist die innere Entwicklung gekennzeichnet durch die Errichtung des 1142 begonnenen Gotteshauses, das heute noch steht<sup>7</sup>, und durch die 1184 erfolgte Annahme des Abts-

<sup>5</sup> Vgl. Th. Heijman, Untersuchungen über die Prämonstratensergewohnheiten (Tongerloo 1928), S. 78 f., 85 f.

<sup>6</sup> Zu den genannten Konventen vgl. N. Backmund, *Monasticon Praemonstratense*, 2 Bde. (1949/52).

<sup>7</sup> Vgl. J. H. Schmidt, Steinfeld, die ehemalige Prämonstratenserabtei (1951); E. Wackenroder, Die Kunstdenkmäler des Kr. Schleiden (1932), S. 373/425.

titels für den Vorsteher der Steinfelder Kommunität. Dieser Entschluß wird durch den zu diesem Zeitpunkt bereits verstorbenen Propst Ulrich vorbereitet gewesen sein, der dem Eifelmonasterium die entscheidende Prägung gegeben hat. Während sein Vorgänger den Blick des Stifts nach Osten gelenkt hatte, orientierte es Ulrich mehr nach Westen. Der rheinische Zisterzienser Caesarius von Heisterbach vermerkt mit spürbarer Freude Ulrichs Beziehungen zu dem aus dem gleichen westlichen Geistesraum hervorgegangenen Zisterzienserorden, und es war sicher ein Zeichen besonderer Verbundenheit, wenn Ulrich mit einer Predigt auf einem Generalkapitel zu Cîteaux beauftragt wurde<sup>8</sup>. Übrigens hatte auch Propst Evervin in freundschaftlichen Beziehungen zu den grauen Mönchen und ihrem bedeutendsten Geistesmann, Bernhard von Clairvaux, gestanden. Ihr Briefwechsel über die rheinischen Ketzer ihrer Zeit ist noch erhalten<sup>9</sup>.

Bei einer Gemeinschaft, die in ihrer Mitte so ungewöhnliche und weitblickende Männer wie Evervin und Ulrich hat, die gleich in den ersten Jahrzehnten nach ihrer Gründung eine bis nach Böhmen und Friesland reichende Expansionskraft zeigt, darf man gewiß starke geistige und religiöse Antriebe voraussetzen. Das überragende religiöse Ansehen Steinfelds wird von zeitgenössischen Prämonstratenserquellen aus Mariengarten<sup>10</sup> und aus Mühlhausen in Böhmen bezeugt: *Ordo noster . . . magno fervebat zelo . . . maxime in Steinveldensi ecclesia, quae nullam habuit vel habet in religione secundam.*

### 3. Geistige und religiöse Formkräfte im Lichte einer Steinfelder Quelle

So wichtig das Desiderat der historischen Forschung ist, die geistige und religiöse Welt der kirchlichen Gemeinschaften zu erhellen, so ist es doch selten möglich, diesem Wunsche nachzukommen. Die Quellen, die die Verfassung und Organisation eines Monasteriums betreffen, seinen Grunderwerb, seinen Wirtschaftsbetrieb, allenfalls sein Interesse für die Kunst oder seine eigenen künstlerischen Schöpfungen, fließen im allgemeinen reicher und sprechen unmittelbarer. Dagegen muß die innere Geschichte eines Ordens, eines Klosters oder Stifts, sein Verhältnis zur Geistigkeit der Zeit, die Art seiner Frömmigkeit meist aus indirekten Quellen erhoben werden, deren Erschließung oft umständlicher Vorarbeiten bedarf.

Für das erste Jahrhundert der Steinfelder Geschichte besitzen wir neben dem oben genannten Briefwechsel zwischen Evervin und Bernhard

<sup>8</sup> Caesarius v. Heisterbach, *Dialogus miraculorum* ed. J. Strange (1851) IV, 62 (= S. 231).

<sup>9</sup> Ed. J. Mabillon: PL 182 (1862), Sp. 676/80; PL 183 (1854), Sp. 1088/1102.

<sup>10</sup> Vita Fretherici c. 40: *Gesta abbatum Orti S. Mariae* ed. A. W. Wybrands (Leeuwarden 1879), S. 1/75.

von Clairvaux eine 73 Nummern umfassende Briefsammlung des Propstes Ulrich<sup>12</sup> sowie ein Corpus von Steinfelder Urkunden<sup>13</sup>. Beide Quellen sind jedoch für unser Anliegen wenig ergiebig. Dagegen hat sie Th. Paas für seine Darstellung der äußeren Entwicklung des Eifeltifts mit Erfolg verwenden können. Glücklicherweise verfügen wir aber noch über eine weitere, sehr zuverlässige Quelle, die uns einen Blick in das religiöse Denken und Fühlen der weißen Kanoniker von Steinfeld zu tun erlaubt: die *Vita B. Hermannii Joseph* eines ungenannten Steinfelder Kanonikers aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Sie ist uns in den bände-reichen *Acta Sanctorum* der verdienstvollen Bollandisten am besten zugänglich und füllt dort im Ersten April-Band 28 Folioseiten<sup>14</sup>. Paas hat nicht versucht, sie auszuschöpfen, und selbst ein Kenner der mittelalterlichen Geschichtsquellen wie W. Wattenbach hat ihren Quellenwert nicht erkannt, wenn er äußerte, aus der Hermann-Joseph-Vita (HJV) sei „wenig zu lernen“<sup>15</sup>. Erst K. Koch hat sich in seiner ungedruckten Bonner Dissertation von 1942 um die Feststellung des literarischen Standortes dieses Opusculums bemüht und dadurch zu ihrer weiteren Erschließung für die Frömmigkeitgeschichte angeregt<sup>16</sup>.

a) Die Behandlung dieser Quelle verlangt eine kurze Inhalts-skizze. Im Mittelpunkt der HJV steht ein Steinfelder Kanoniker Hermann, dem man — wohl zur Unterscheidung von anderen Mitbrüdern gleichen Namens — das Cognomen Joseph gegeben hat. Seine Lebenszeit wird man mit den Jahren um 1160 und 1241 umgrenzen dürfen. Die Vita berichtet, daß ihr Held in Köln geboren und in jungen Jahren bereits durch seine Frömmigkeit, besonders seine Marienverehrung, aufgefallen sei. Diese erfährt eine gemütvolle Beleuchtung durch die bekannte Legende, daß eine Madonnenstatue in der heimatlichen Kirche, der Hermann Joseph (HJ) in kindlicher Begeisterung einen Apfel dargereicht, Leben erhalten und das Geschenk angenommen habe. Mit 12 Jahren wird der Junge dem Prämonstratenserstift Steinfeld übergeben, von dem er zur weiteren Ausbildung nach Friesland geschickt wird. Nach seiner Rück-

<sup>11</sup> *Annales Pragenses, Continuatio Gerlaci Abbatis Milovicensis* zum Jahre 1184; ed. W. Wattenbach: MG SS 17 (1861), S. 695.

<sup>12</sup> Eine Briefsammlung des Propstes Ulrich von Steinfeld aus dem 12. Jahrhundert, hg. v. F. W. E. Roth: Zs d. Aachener Gesch. Ver. 18 (1896), S. 242/311.

<sup>13</sup> L. Ennen, Die ältere Geschichte des Klosters Steinfeld: AHVN 23/24 (1871/2).

<sup>14</sup> ed. G. Henschen: AASS Apr. 1 (1737), S. 686/714.

<sup>15</sup> W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter 2 (1894<sup>9</sup>), S. 415.

<sup>16</sup> Vgl. demnächst K. Koch-E. Hegel, Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld. Ein Beitrag zur Hagiographie und zur Frömmigkeitgeschichte des Hochmittelalters = Colonia Sacra 3.

kehr wird er in Steinfeld zum Tischdienst im Refektorium bestellt, eine Tätigkeit, die seiner beschaulichen Natur wenig entspricht und die er bald mit der ihm mehr zusagenden eines Sakristans vertauschen darf. Diese Bemerkungen über den äußeren Lebensablauf HJ's werden ergänzt durch andere gelegentliche Hinweise: er geht zu den steinfeldischen Ackerhöfen und zu Nonnenklöstern der Nachbarschaft, um dort — der Empfang der Priesterweihe wird stillschweigend vorausgesetzt — geistliche Dienste zu übernehmen. Einmal reist er nach Köln, um im Ursulastift Reliquien für Steinfeld zu erbitten. Der Zweite Traktat der Schrift enthält dann noch Angaben über die letzten Wochen seines Lebens, die er als Hausgeistlicher in einem benachbarten Zisterzienserinnenkloster zubringt. Hier stirbt er am Donnerstag einer Osterwoche, nachdem er seit langen Jahren wegen eines Herz- und Magenleidens von allen Verpflichtungen des Gemeinschaftslebens dispensiert gewesen. Den Leichnam des von ihnen hochverehrten Prämonstratensers geben die Nonnen den Steinfeldern freilich erst heraus, nachdem der Kölner Erzbischof ein Machtwort gesprochen; am Pfingstdienstag kann die Translation nach Steinfeld stattfinden, bei der sich ebenso wie am Steinfelder Grabe wunderbare Heilungen zugetragen haben sollen.

Gegenüber diesen wenigen und dazu wenig bemerkenswerten Stationen des äußeren Lebensablaufs unseres HJ nehmen dessen charakterliche Entwicklung, das asketische und innerreligiöse Leben des Helden der Vita einen breiten Raum ein. Sein Verhältnis zu Christus findet Ausdruck in seiner eucharistischen Frömmigkeit, seine Marienminne aber spielt sich in Formen eines mystischen Verkehrs ab, dessen Höhepunkt in dem Verlöbniß des Steinfelder Mystikers mit der heiligen Jungfrau erreicht wird, ein Ereignis, das dem Autor der HJV eine Erklärung dafür bietet, warum man seinem Helden gerade den Beinamen Joseph gegeben. Gegenstand besonderer Verehrung durch HJ sind außerdem noch die ursulanischen Jungfrauen. Sie hat HJ ebenso wie Maria und Christus in Gebeten, Hymnen und anderen Gesängen, die seine dichterische Kraft in schönster Entfaltung zeigen, verherrlicht<sup>17</sup>. Zwei andere Werke unseres Steinfelder Mystikers, die Vita einer Zisterziensernonne Elisabeth und ein Kommentar zum Hohen Lied (HL) müssen als verloren gelten.

b) Mit was für einer Literaturgattung haben wir es bei der HJV zu tun? Der Mangel an Historisch-Exaktem, der Verzicht selbst auf die wichtigsten Daten (Geburts- und Todesjahr) und Ortsangaben im Leben HJ's lassen erkennen, daß unser Autor keine Biographie schreiben wollte. Haben wir eine Legende vor uns? Die Legende verzichtet ja bewußt auf historische Wirklichkeit und individuelle Vorstellung zugunsten des Wunderbaren; sie will den Heiligen als das Medium des

<sup>17</sup> Letzte Ausgabe von J. Brosch, Hymnen und Gebete des sel. Hermann Joseph (1950).



wunderbaren göttlichen Wirkens zeigen. Von daher ist auch die Typisierung der Heiligen-Leben verständlich, wie sie in diesem Genus der religiösen Literatur vielfach begegnet: der Heilige muß in ein gewisses Schema hineinpassen, das die allgemeine Vorstellung einer bestimmten Zeitepoche von einem heiligmäßig lebenden Menschen und dem Wirken Gottes in ihm und durch ihn wiedergibt. Gewisse Grundzüge, Eigenschaften, Tugenden, Wundermotive kehren daher in mittelalterlichen Heiligen-Leben immer wieder oder werden von dem einen Heiligen auf den anderen übertragen. Für die wichtigsten Lebensabschnitte stehen feste typische Züge zur Verfügung, z. B. wunderbare Vorherbestimmung des Dargestellten zur Heiligkeit, vornehme Abstammung, Zeichen göttlicher Erwählung und Frömmigkeitsäußerungen des künftigen Heiligen bereits im Kindesalter, Voraussagen des Helden über seine Sterbestunde, den Ort seines Begräbnisses, Streit verschiedener Interessierter um den Besitz des Leichnams, wunderbare Ereignisse am Grabe usw.<sup>18</sup>

Unsere HJV steht innerhalb der hagiographischen Literatur zwischen Biographie und Legende. Mit ihrem Verzicht auf die Schilderung des äußeren Lebensganges rückt sie zwar von der Biographie ab, aber mit der Darstellung der inneren Entwicklung ihres Helden steht sie ihr wiederum sehr nahe. Indem sie anderseits wunderbare Geschehnisse ins Leben des Heiligen einflcht, nähert sie sich der Legende. Unser Autor kennt das herkömmliche Schema und verwendet u. a. die Motive, die wir für die Kindheit und das Ableben eines Heiligen kennen. Dennoch wird das Schema nicht ohne Überlegung angewandt; oft erfährt es eine Abwandlung. Dies stellen wir etwa beim Abstammungsmotiv fest: Abstammung des künftigen Heiligen von vornehmen Eltern ist angesichts des sozialen Aufstiegs des Bürgertums und des aufkommenden asketischen Armutsmotivs wenig angebracht. Unser Autor trägt den veränderten Verhältnissen dadurch Rechnung, daß er das Element des Vornehmen mit der Geburtsstadt HJ's, Köln, in Verbindung bringt, die Eltern dagegen in bedürftigen Verhältnissen leben läßt: der künftige *Pauper Christi*, wie der Prämonstratenser sich mit Betonung nennt<sup>19</sup>, muß schon in der Jugend das Brot der Armut essen (I, 1). — Auch mit den bekannten Wundermotiven versteht unser Autor selbständig umzugehen. Unter den eucharistischen Wundern des Mittelalters, die zum größten Teil zisterziensischem Milieu entstammen, gibt es eine besondere Form des Erkennungswunders: in der Hostie zeigt sich das Jesuskind, das sich gütig lächelnd dem würdigen Priester zu-, vom unfrohen Priester aber

<sup>18</sup> Vgl. hierzu L. Zoepff, *Das Leben der Heiligen im 10. Jahrhundert* (1908) und die Arbeiten von H. Günter, zuletzt: *Psychologie der Legende* (1949).

<sup>19</sup> Vgl. den Brief Anselms v. Havelberg an Ekbert v. Huysburg: PL 188 (1890), Sp. 1119/40.

abwendet<sup>20</sup>. Der Autor der HJV wandelt dieses Motiv ab und verbindet es gleichzeitig mit dem Engelmotiv, das wohl in der besonderen Engelverehrung der Prämonstratenser wurzelt: da wird von der Vision eines Steinfelder Kanonikers berichtet; der sieht, wie zwei Engel während des Benedictus die im Chor stehenden Brüder inzensieren und dabei durch Verneigung oder Sich-Abwenden zu erkennen geben, wer zu den Frommen und wer zu den Unwürdigen gehöre (I, 17).

Die Art der Verwendung des herkömmlichen hagiographischen Schemas durch unseren Autor kennzeichnet diesen als ebenso konservativen wie selbständigen Schriftsteller. Das schließt jedoch die Beachtung neuer religiös-asketischer Ideen (Armutsmotiv) und neuer Wundermotive (eucharistische Wunder), die in die Nähe zisterziensischer Haltungen führen, nicht aus.

c) Das Verhältnis des Autors zur Theologie seiner Zeit führt zu ähnlichen Feststellungen. In auffälligem Kontrast zur älteren Vitenliteratur werden die Tugenden HJ's in systematischer Ordnung abgehandelt (I, 40—43), eine Methode, die den Einfluß der Frühscholastik sichtbar macht. Auch theologische Reflexionen, die sich an vielen Stellen unserer Vita finden, sind eine mit dem Aufkommen der neuen theologischen Bewegung zusammenhängende Erscheinung. Unser Autor verfügt nicht nur über die Fachsprache der damaligen Schultheologie, er kennt auch ihre Fragestellungen und Probleme. Wenn er von Erscheinungen der Muttergottes erzählt, hört er gleich die Frage der Theologen: in welcher Art und Weise sie denn erschienen sei? Ob etwa ihre Seele mit dem Leibe vereinigt sei? In der hier (I, 5) angeschnittenen Assumptio-Frage wurden damals zwei verschiedene Ansichten vertreten, die sich — jede zu Unrecht — auf einen Kirchenvater beriefen. Auf Grund eines apokryphen Hieronymusbriefes behaupteten die einen, über eine leibliche Himmelfahrt Mariens sei mangels Schrift- und Traditionsbeweisen nichts Sicheres auszusagen; die anderen glaubten unter Berufung auf einen pseudo-augustinischen Traktat die Assumptio BMV aus Konvenienzgründen vertreten zu dürfen. Zu den Befürwortern der Assumptio gehörte interessanterweise der große kritische Geist des 12. Jahrhunderts, Peter Abaelard, während der gemühtiefe Mystiker Bernhard von Clairvaux sich davon distanzierte<sup>21</sup>. Es ist kein Zufall, daß der Autor der HJV sich auf die Seite des großen zisterziensischen Führers stellt; Bernhard und das Zisterziensertum stehen in Steinfeld hoch im Kurs. Wenn unser Autor es ablehnt, die angerührten Fragen weiter zu verfolgen und überhaupt für Philosophen und Theologen neue Probleme auf-

<sup>20</sup> Vgl. P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters* (1938), S. 3. 42.

<sup>21</sup> Die beiden Quellen: PL 30 (1846), Sp. 122/42; PL 40 (1887), Sp. 1141/8; vgl. dazu B. Altaner in: *Theol. Rev.* 45 (1949), S. 137 f.

zuwerfen, zeigt er seine vorsichtige Zurückhaltung gegenüber den neuen rationalen Methoden der Frühscholastik. Auch in dieser Reserve begegnet er sich mit Bernhard und den Viktorinern.

d) Um das geistige Profil des Verfassers der HJV und des Kreises, dem er zugehört, schärfer herauszuarbeiten, ist es notwendig, die zeitgenössische und der unmittelbaren Vergangenheit angehörende religiöse Literatur der Prämonstratenser und der ihnen geistig benachbarten Zisterzienser, aber auch der rheinischen Umgebung zum Vergleich heranzuziehen. Hat sie in ihrer religiösen Motivierung, in ihrer Darstellungsart die HJV beeinflußt? Oder hat diese gar bei jener literarische Anleihen gemacht?

Unter sechs in Frage kommenden Prämonstratenserviten ist nur die Vita Fretherici<sup>22</sup>, des ersten Abtes von Mariengarten, als mögliches Vorbild der HJV zu nennen. Die Parallelen der beiden Opuscula bestehen nicht nur in der Frömmigkeitsart ihrer Helden, sondern auch in der oft übereinstimmenden Auswahl typischer Züge, die bis zu wörtlichen Anklängen führt. Weit auffallender aber ist die Feststellung, daß die beiden Viten, die der Stifter der Prämonstratenser, Norbert, kurz nach Mitte des 12. Jahrhunderts erhalten hat<sup>23</sup>, in Anlage, Gehalt und Formulierung nicht die mindeste Verwandtschaft mit der Vita des Steinfelders aufweisen. Abgesehen von der Verschiedenartigkeit der Persönlichkeiten des Magdeburger Erzbischofs und des Steinfelders Mystikers scheint der Grund darin zu suchen sein, daß Norbert es versäumt hatte, dem von ihm gegründeten Kanonikerverband eine eigenständige Frömmigkeitsidee mitzugeben. Eine religiöse Gemeinschaft braucht nicht nur ein äußeres Tätigkeitsziel, das den besonderen Erfordernissen der Zeit entspricht, sondern auch ein ebensolches religiös-asketisches Leitbild. Die Prämonstratenser sind in dieser Beziehung bei den Zisterziensern in die Schule gegangen, und die Consuetudines der Kanoniker St. Norberts sind in vielem denen der Söhne St. Bernhards nachgebildet worden<sup>24</sup>. Allerdings enttäuscht ein Vergleich der HJV mit der Vita des Abtes von Clairvaux oder den Schriften des Doctor mellifluus genau so wie der Vergleich mit den Norbert-Viten. Steigen wir jedoch von der Ebene der Ordens-Größen herab, dann finden wir in dem rheinischen Zisterzienser Caesarius von Heisterbach, einem Zeitgenossen und Landsmann HJ's, einen damals gefeierten religiösen Schriftsteller, der mit seinen Wundergeschichten unseren Steinfelders Autor nachweislich beeinflußt hat<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. Anm. 10.

<sup>23</sup> Vita A ed. R. Wilmans: MG SS 12 (1856), S. 670/706; Vita B ed. D. Papebroch: AASS Jun. 1 (1741), S. 819/58.

<sup>24</sup> P. F. Lefèvre, Les Statuts de Prémontré (Louvain 1946). Vgl. J. Turk, Cistercii Statuta antiquissima (Rom 1949), bes. S. 142. 145. 150 f. 157/9.

<sup>25</sup> S. Anm. 8; Libri miraculorum hg. v. A. Hilka, Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach I (1933), 3 (1937).

Caesarius ist einer der liebenswürdigsten und unerschöpflichen Erzähler frommer Anekdoten, namentlich von Jesus- und Marienerscheinungen. Sie boten dem Steinfelder Schriftsteller ein reiches Reservoir an Motiven, die er für sein eigenes Opusculum verwerten kann und an mehreren Stellen in starker stilistischer Anlehnung oder gar wörtlich übernimmt. Auch die bizarre Lebensgeschichte der Zisterzienserin Hildegund-Joseph<sup>26</sup> könnte den Steinfelder beeinflusst haben. Ähnliches glaubt man hinsichtlich des Schrifttums der Zisterzienserinnen von St. Thomas an der Kyll feststellen zu können<sup>27</sup>. Von hier aus war übrigens der Konvent der Zisterziensernonnen von Hoven bei Züllich gegründet worden, den man wohl mit Recht für jenes Kloster hält, in dem HJ seine letzten Lebenswochen zubrachte<sup>28</sup>. In dessen langjähriger Leiterin namens Elisabeth haben wir jene einzige in unserer Vita mit Namen genannte Nonne wiederzuerkennen, die den Steinfeldern befreundet war und deren Vita HJ geschrieben hat.

Das Interesse der Steinfelder an den weiblichen Religiösen und ihrem Schrifttum, das hier in Erscheinung tritt, ist nicht zufällig. Unsere Beobachtung erhält verstärktes Gewicht durch die Feststellung, daß die HJV bis zu stilistischen Übereinstimmungen auch von dem ersten repräsentativen Werk der Beginen-Literatur beeinflusst ist. Das Beginentum, eine Frauengemeinschaft auf religiöser Grundlage, aber ohne Ordensgelübde, entstand aus verschiedenen Anläufen im brabantisch-westdeutschen Raum um 1200. Es verbreitete sich um so rascher als die früher gegründeten Frauenklöster bei der gesteigerten Teilnahme der Frauenwelt am religiösen Leben nicht aufnahmefähig genug und zum Teil auch nicht aufnahmebereit waren<sup>29</sup>. Eine der führenden Frauengestalten der Beginenbewegung ist Maria von Oignies (bei Namur), gleichfalls Zeitgenossin HJ's. Knapp zwei Jahre nach ihrem Tode (1213) hat Jakob von Vitry, der spätere Kreuzzugsprediger und Kardinal, ein Mann von theologischen und literarischen Qualitäten, ihre Vita geschrieben<sup>30</sup>.

e) Sie ist deswegen erwähnenswert, weil sie einen neuen hagiographischen Typ darstellt, den Typ des mystischen Heiligen-Lebens. Es handelt sich dabei um eine praktische Mystik, „insofern sie Gottes gebraucht, ohne ihn zum Gegenstand eines irgendwie wissen-

<sup>26</sup> ed. D. Papebroch: AASS Apr. 2 (1738), S. 782/90; einen älteren Text bietet J. Schwarzer, *Vitae et Miracula* aus Kloster Ebrach: Neues Arch. d. Ges. f. dt. Geschichtskunde 6 (1881), S. 516/21.

<sup>27</sup> Vgl. F. W. E. Roth, Zur Geschichte der Mystik im Kloster St. Thomas a. d. Kyll: Trier. Arch. 29 (1919), S. 59/78.

<sup>28</sup> Vgl. P. Heusgen, Geschichte des Dorfes und Klosters Hoven bei Züllich (1931).

<sup>29</sup> Vgl. J. Greven, Die Anfänge der Beginen (1912).

<sup>30</sup> Vita Mariae Oigniacensis ed. D. Papebroch: AASS Jun. 4 (1743), S. 636/66. Vgl. Ph. Funk, Jakob von Vitry. Leben und Werke (1909).

schaftlichen Denkens zu machen“ (Preger). Der markanteste Zug des neuen Heiligen-Lebens ist seine Anlehnung an das klassische Textbuch der Mystik, das HL. Dies gibt ihm einen lyrisch-erotischen Einschlag. Auch die HJV gehört zum Typ des mystischen Heiligen-Lebens. Gegenstand der mystischen Frömmigkeit sind hier Christus, Maria und die ursulanischen Jungfrauen.

In der Jesusfrömmigkeit HJ's überwiegen die Züge des Kindlichen — er spielt in seinen Betrachtungen mit dem Jesuskind, er trägt es auf seinen Armen (I, 4, 23) usw. — und diese Züge dringen auch in die eucharistische Devotion des Steinfelders Kanonikus ein (I, 34—37). Indes zeigen die Jesus-Hymnen *Jesu dulcis et decore* und der älteste lateinische Herz-Jesu-Hymnus, den wir kennen, *Summi regis cor aveto*, deren Verfasserschaft heute meist HJ zugeschrieben wird<sup>31</sup>, obwohl die Vita sie nicht erwähnt, daß der Mystiker von Steinfeld auch über eine erhabene Sprache verfügt. Gewiß ist Bernhard von Clairvaux, der in der Christumystik neuschöpferisch und wegweisend für seine Zeit war, der große Anreger auch für die prämonstratensische Christusminne gewesen, für Steinfeld aber, wie es scheint, nicht unmittelbar. Wenn HJ die Mitteilung seiner mystischen Erlebnisse gern mit den Worten *secretum meum mihi* ablehnte (Prolog), so führt uns gerade diese Ausdrucksweise nicht nur auf Is 24, 16, sondern auch auf den Prämonstratenserschriftsteller Adam Scotus, bei dem wir eine starke Christusminne und eucharistische Frömmigkeit finden und dem bezeichnenderweise ein Werk zugeschrieben wird, das den Titel *Secretum meum mihi* trägt<sup>32</sup>. Auch bei der sich in Steinfeld andeutenden Herz-Jesu-Verehrung können Beiträge aus dem prämonstratensischen Raum anregend gewesen sein, wobei Philipp von Harvengt genannt werden muß<sup>33</sup>.

Breiteren Raum als die Jesusmystik nimmt in der HJV die Marienmystik ein. Sie tritt so stark in den Vordergrund, daß sie dem Werk geradezu ihren Stempel aufprägt. In drei verschiedenen Typen tritt die Marienverehrung hier auf: als Frauendienst, wie er dem Zeitalter ritterlicher Frauenminne geläufig ist, als Mutterschaftsmystik und als Brautmystik. Bekanntlich hat die Marienverehrung bis zum 11. Jahrhundert nur geringen Raum im Frömmigkeitsleben eingenommen, durch Kreise,

<sup>31</sup> Vgl. Anm. 17; C. Blume, Des göttlichen Herzens erster Sänger, der sel. Hermann Joseph: Stimmen aus M-Laach 76 (1909), S. 121/3; neuestens J. Ramackers, Beiträge zur Geschichte der Abtei Steinfeld: Zs d. Aachener Gesch. Ver. 64/5 (1951/2), S. 176/81.

<sup>32</sup> Vgl. M. Fitzthum, Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert (Plan b. Marienbad 1939), S. 40 f. 43; F. Petit, La Spiritualité des Prémontrés aux 2 XIIe et XIIIe siècles (Paris 1947) S. 167/95.

<sup>33</sup> Vgl. Fitzthum S. 73; G. Schreiber, Prämonstratensische Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens: Zs f. kath. Theol. 64 (1940), S. 196. 198; Petit S. 129/66.



die Cluny nahestanden, dann aber Förderung erfahren, bis sie im 12. Jahrhundert zu einem starken Strom anschwillt und einen stark persönlich betonten, innigen, gefühlsreichen und manchmal schwärmerischen Ausdruck findet. Bernhard von Clairvaux und die Zisterzienser sind führend in dieser Art neuer Marienverehrung<sup>34</sup>.

Hier sei nur die eine Frage herausgegriffen: wo liegen die geistigen Wurzeln für die marianische Brautmystik des Steinfelder Kanonikers? Sie liegen m. E. in einer neuen mariologischen Exegese des HL<sup>35</sup>. Seit den Kirchenvätern des 3. Jahrhunderts kannte man eine doppelte allegorische Deutung des Brautpaares im HL: die Deutung auf „Logos und Einzelseele“ wie auf „Christus und die Kirche“. Nun hat man bereits seit den Tagen Augustins in der Theologie die Parallele „Kirche - Maria“ erörtert. Es hätte nahegelegen, auf Grund dessen die ekklesiologische Deutung des HL-Brautpaares durch eine mariologische Deutung zu ersetzen. Merkwürdigerweise haben diesen Schritt aber erst zwei Theologen des 12. Jahrhunderts — und zwar beinahe gleichzeitig — getan: Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis. Während Bernhard von Clairvaux bei der traditionellen Deutung der Braut des HL bleibt, deutet der Prämonstratenser Philipp von Harvengt das HL als Dialog zwischen Christus und Maria<sup>36</sup>. Ob durch ihn oder durch Rupert von Deutz die neue mariologische Exegese in Steinfeld bekannt wurde, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Zur Zeit HJ's war sie jedenfalls hier schon rezipiert, denn ohne sie wäre die Brautschaftsmystik der HJV — die ihrerseits Maria zur Hauptperson macht und die Person Christi gegen die des Mystikers auswechselt —, nicht denkbar. Wenn HJ versichert, daß er seine — nicht erhaltene — Erklärung des HL auf eine Aufforderung Mariens begonnen habe (I, 49), dann liegt die Vermutung nahe, daß ihm die den gleichen Gegenstand behandelnde Schrift des Rupert von Deutz bekannt gewesen, der mit diesem Werk gleichfalls einen in nächtlicher Vision von Maria erhaltenen Auftrag zu erfüllen vorgibt<sup>36a</sup>. Daß auch der HL-Kommentar des Philipp von Harvengt dem Verfasser der HJV nicht unbekannt war, möchte man auf Grund gemeinsamer Stilmittel annehmen: beide Autoren lieben Alliterationen, Antithesen und Wortspiele.

Mit Jesusminne und bräutlicher Marienmystik scheint die Verehrung der ursulanischen Jungfrauen durch HJ zunächst in keinem Zusammenhang zu stehen. War sie ein bloßes Eingehen auf

<sup>34</sup> Vgl. St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters (1909), S. 3.

<sup>35</sup> Vgl. J. Beumer, Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik: Zs. f. kath. Theol. 76 (1954), S. 411/39.

<sup>36</sup> Bernhard v. Clairvaux, Sermones in Canticum Canticorum: PL 183 (1854), Sp. 785/1198; Philipp v. Harvengt, Cantici Canticorum Explicatio: PL 203 (1855), Sp. 186/490.

<sup>36a</sup> In Cantica Canticorum: PL 168 (1893), Sp. 837/962, hier: Prolog Sp. 837 f.

eine fromme Sensation jener Zeit? Bekanntlich wurden seit 1106 nach der Erschließung des Geländes bei der Kölner Ursulakirche, einem ehemaligen römischen Friedhof, eine Fülle von Gebeinen zutage gefördert, die man für die durch die Legende auf 11 000 angewachsene Schar der frühchristlichen Martyrerjungfrauen hielt<sup>37</sup>. Die Phantasie der Zeitgenossen beschäftigte sich unablässig mit diesem Ereignis, und das erbauliche Schrifttum des 12. Jahrhunderts, das sich mit ihm befaßte, fand schnelle und weite Verbreitung. Zu ihm gehören auch die angeblichen Ursula-Visionen der Elisabeth von Schönau<sup>38</sup>, einer phantasiebegabten, aber kranken Nonne, einer Zeitgenossin der bedeutenderen Hildegard vom benachbarten Rupertsberg; ferner die *Revelationes seu imaginationes de undecim millibus virginum* eines Unbekannten, der sein Opus 1183 und 1187 niedergeschrieben hat<sup>39</sup>. Beide Schriften waren in Steinfeld bekannt und sind vom Autor unserer HJV bis zu sprachlichen Entlehnungen benutzt worden. Wir wissen auch aus anderen Quellen, daß zwischen dem Doppelkloster Schönau und dem Eifelmonasterium im 12. Jahrhundert rege Beziehungen herrschten. Für die Steinfelder war die Seherin von Schönau eine ausgesprochene Autorität; als diese ihnen auf ihre Fragen über ihren Steinfelder Patron, den heiligen Bekenner Potentinus, offenbarte, dieser sei Martyrer gewesen, zog man in der Eifelabtei sofort die liturgischen und ikonographischen Konsequenzen<sup>40</sup>. Interesse an den *Revelationes* des Anonymus von 1183/87 aber mußte in Steinfeld schon deswegen vorhanden sein, weil der Verfasser seine Schrift nicht nur „allen frommen Jungfrauen Christi“, sondern auch den Prämonstratensern gewidmet hatte, die besondere „Liebhaber und Verehrer“ der 11 000 Jungfrauen seien. Indes, weder diese Beziehungen noch das Sensationelle der Funde vom Ager Ursulanus dürfte die Aufnahme der Kölner Martyrerjungfrauen in den mystischen Verkehr HJ's erklären. Was in den Ursula-Schriften des 12. Jahrhunderts in Steinfeld besonders ansprechen mußte, war wohl der Gedanke, daß die Martyrerinnen vorzüglich „Bräute Christi“ seien. Die Tatsache, daß unter den Kölner Funden auch männliche Gebeine waren, irritierte dabei keineswegs, sie mußte in Kreisen, in denen geistliche Freundschaft zum andern Geschlecht gepflegt wurde, in einer Umwelt, die Doppelklöster kannte, als Exempel dankbar akzeptiert werden.

<sup>37</sup> Vgl. W. Levison, Das Werden der Ursula-Legende: Bonner Jahrbücher 132 (1927), bs. S. 107/39.

<sup>38</sup> Liber revelationum Elisabeth de sacro exercitu virginum Coloniensium: F. W. E. Roth, Die Visionen der heiligen Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau (Brünn 1884), S. 123/38.

<sup>39</sup> ed. de Buck: AASS Oct. 9 (1869), S. 173/201.

<sup>40</sup> Vgl. Th. Paas, Ein Steinfelder Altarbild als Zeuge der Potentinus-Legende: AHVN 102 (1918), S. 129/39.

#### 4. Verhältnis der Steinfeldener zur Theologie der Frömmigkeit ihrer Zeit

Die dargelegten Beobachtungen geben uns die Möglichkeit, die geistige und religiöse Welt der Steinfeldener Prämonstratenserabtei im ersten Jahrhundert ihres Bestehens einigermaßen zu umreißen. Auf Grund der Herkunft der Prämonstratenser und der bedeutenden Persönlichkeit des Propstes Ulrich dominieren bei den Steinfeldern die aus Frankreich kommenden geistigen Einflüsse. Unter den theologischen Autoren, die auf Grund unserer Quelle in Steinfeld wahrscheinlich bekannt waren, finden sich Rupert von Deutz, Adam Scotus und Philipp von Harvengt. Sie waren Vertreter einer konservativen Theologie. Ein zu starkes Eindringen der neuen dialektischen Methode in die Theologie ablehnend, schließen sie sich lieber an die Schule von St. Viktor an, die bei aller Offenheit für systematisches Denken sich der traditionellen Methode und insbesondere der Autorität Augustins verpflichtet weiß. Diese theologische Haltung läßt auch der Verfasser der HJV erkennen. In der Assumptio-Frage freilich schwindet das Ansehen des (vermeintlichen) Augustinus dahin vor der Autorität St. Bernhards. Die so bezeichnende Art der Prämonstratensertheologen des 12. Jahrhunderts, die vielfach eine symbolische Theologie ist, die danach strebt, einen hinter den Worten der Heiligen Schrift verborgenen, tieferen Sinn zu ergründen, stellt einen Mittelweg zwischen Scholastik und Mystik dar, eine praktisch-religiöse Theologie<sup>41</sup>. Eine solche geistige Formung müssen wir auch in Steinfeld auf Grund der HJV und der noch erhaltenen literarischen Äußerungen HJ's annehmen. Wir haben Steinfeld nicht etwa unter bedeutende Zentren theologischer Bildung einzureihen, sondern müssen in dieser Eifelabtei die Zelle einer religiösen Gemeinschaft sehen, die eine bestimmte geistige Prägung erfahren hat durch den Augustinismus und die konservative Theologenschule der Viktoriner.

In ihrer Frömmigkeit dagegen waren die Prämonstratenser modern; modern, fortschrittlich, was die Auswertung der Kräfte des Gemütes für das religiöse Leben angeht; modern gegenüber der kraftvollen, an der Apokalypse orientierten klassischen Mystik einer Hildegard von Bingen. Weit mehr als im theologischen macht sich im religiösen Denken der Prämonstratenser zisterziensischer Einfluß geltend. Aus den religiös-mystischen Quellen vor allem bernhardinischer Frömmigkeit ist auch die Religiosität Steinfelds gespeist. HJ's Mystik freilich bewegt sich nicht auf der Ebene der großen Mystiker seiner Zeit. Sie ist nicht von theologischer Perspektive. Seine Kontemplation wählt den indirekten Weg über die Betrachtung der Schöpfung, den in der Eucharistie gegenwärtigen Gottmenschen, die Gottesmutter. Poesievolle Marienmystik dominiert. Sie hat ihre Vorbilder und erhält ihre Anregungen in geistlichen Kreisen, die wiederum von zisterziensischem Geist geprägt sind: von Caesarius

<sup>41</sup> Vgl. Fitzthum S. 12.101.

von Heisterbach, Elisabeth von Hoven, vom Stift Mariengarten und dem niederrheinisch-brabantischen Beginentum. Darüber hinaus werden solche rheinischen Einflüsse aufgenommen, die verwandte Elemente enthalten.

Es wäre verfehlt anzunehmen, Steinfeld sei im Frömmigkeitsleben nur rezeptiv gewesen. In der Verwendung der mariologischen Deutung des HL ist HJ durchaus originell. Und in der Herz-Jesu-Mystik ist nach Anfängen im prämonstratensischen Raum bei HJ zum ersten Male die Personifikation des Herzens voll durchgeführt. Die Christusmystik hat hier eine durchaus eigene Ausprägung erfahren. Wenn der Hymnus *Summi regis cor aveto* von HJ verfaßt ist, worauf vieles hindeutet, würde Steinfeld allein deswegen einen Ehrenplatz in der religiösen Dichtung einnehmen.

Persönliche, literarische, theologische und religiöse Beziehungen der Abtei Steinfeld im ersten Jahrhundert ihres Bestehens konnten sichtbar gemacht oder als wahrscheinlich aufgewiesen werden. Wir haben versucht, die verschiedenen mehr oder weniger scharfen Teilzeichnungen zu einem Gesamtbild zu vereinigen. Eine Einschränkung muß zum Schluß gemacht werden: die Frömmigkeit HJ's und die Anschauungen des Verfassers seiner Vita müssen ebensowenig wie die Haltung Evervins und Ulrichs identisch sein mit der Einstellung der Gesamtkommunität von Steinfeld. Der Verfasser der HJV läßt durchblicken, daß HJ's Devotion nicht von allen Mitbrüdern anerkannt wurde (I, 34—35), daß man den berichteten *mirabilia* nicht immer Glauben schenkte, daß man Zweifel in HJ's literarisches Können setzte (I, 49). Dennoch möchte ich annehmen, daß es sich hier eher um ein gesundes Mißtrauen gegenüber mystischen Phänomenen und intensivierter Religiosität handelt als um eine grundsätzliche Distanzierung von der geistigen und religiösen Welt des Mitbruders.

Hat Steinfelds Frömmigkeit in die Breite gewirkt? Dank ihrer Seelsorgetätigkeit hatten die Prämonstratenser die Möglichkeit, ihren religiösen Ideen Breitenwirkung zu verschaffen. Die HJV sollte offenbar diesem Zweck dienen und zugleich in ihrem Zweiten Traktat — einem Mirakelbüchlein —, Unterlagen für die Kanonisation HJ's bereitstellen. Keine dieser Absichten wurde erreicht.

Der Zweite Traktat der HJV entpuppt sich bei näherer Untersuchung als eine eigene, zuerst vollendete Schrift unseres Autors, die nur äußerlich und ohne Ausscheiden der Doppelungen mit dem Ersten Traktat zur Vita B. *Hermanni Joseph* vereinigt worden ist. Anscheinend ist der Verfasser über der Vollendung des Ersten Traktates gestorben. Er erlebte jedenfalls noch den Ausbruch wirtschaftlicher Schwierigkeiten (I, 44—55), in die das Eifelmonasterium um die Mitte des 13. Jahrhunderts geriet. Ob sie der Grund waren für ein Nachlassen des religiösen Idealismus

oder ob sich das Gesetz der natürlichen Ermüdung geltend machte, wissen wir nicht. So blieb der Ausstrahlungsraum Steinfelds auf die Kreise beschränkt, die in der HJV sichtbar werden: Nonnen und Beginen, die sich der geistlichen Betreuung der Eifelabtei erfreuten, und die Leute auf den wirtschaftlichen und kirchlichen Besitzungen von Steinfeld. Die im Mirakelbericht (II, 6—18) genannten Orte — bis zu etwa 40 km im Umkreis von der Abtei — decken sich im großen und ganzen mit ihnen.

## BESPRECHUNGEN

### DOGMATIK

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik, 5. umgearb. u. verm. Aufl. Bd. 4, Halbbd 1. Die Lehre von den Sakramenten. — München: Hueber 1957. XII, 804 S. brosch. 24,80 DM; geb. 27,80 DM.

Die 5. Auflage ist in mehrfacher Hinsicht gut verbessert. Durch viele zwischen-geschaltete Überschriften tritt die Ordnung der Gedanken mehr hervor. Päpstliche Verlautbarungen gaben Anlaß, zu der Meinung von der Mysteriengegenwart entschiedener sich zu äußern, Christi Wirken in jedem Sakramente mehr zu betonen, auf die Devotions-beichte ausführlicher einzugehen und die Handauflegung als äußeres Zeichen der Weihe näher zu bestimmen. Auseinandersetzungen mit protestantischen Autoren bewogen den Verfasser, die christlichen Sakramente als Eigentümlichkeit der Heilszeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft des Herrn mehr ins Licht zu stellen. Infolge neuerer Forschungen wurden die Ausführungen über das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder und über die Unterschiede in den eucharistischen Einsetzungsberichten neu formuliert. Erfreulich ist auch, daß den nachtridentinischen Opfertheorien mehr Gewicht zugemessen ist. Die Krankensalbung ist auch in dieser Auflage als Sakrament der Todesweihe hingestellt. Der Verfasser ist der Ansicht, die Bischofsweihe präge kein sakramentales Merkmal ein. Wenn man aber die sakramentalen Wehestufen als Ausgliederungen der höchsten Weihe betrachtet, wird man den einmaligen und unauslöschlichen Charakter vor allem mit der Bischofsweihe verbunden sehen. Wie die anderen Bände des großen Werkes sei auch dieser in seiner neuen Auflage den Seelsorgern bestens empfohlen.

I. Backes

Mystische Theologie, Jahrbuch 1956 und 1957 (herausg. von Friedrich Wessely, André Combes, Karl Hörmann) — Klosterneuburg: Volksliturgisches Apostolat (1956/57). 225 S. und 286 S.

Die Jahrbücher 1956 und 1957 setzen das 1955 so verheißungsvoll begonnene Werk fort. Andreas Combes gibt die beiden ersten Kapitel eines von ihm vorbereiteten Buches über das Innenleben der heiligen Theresia von Lisieux. Sie zeigen nicht nur, wie sentimental die Familie der Heiligen, sondern auch wie kindlich die Heilige in ihrer Jugend war. Denn das ist ein Hauptanliegen des Verfassers, den wirklichen geistigen Weg der Heiligen zu zeigen, so wie er ihn aus den ursprünglichen Schriften festgestellt hat. Leider sind ja die Schriften der Heiligen mit vielen gewollten Änderungen veröffentlicht worden. Karl Hörmann, der schon in seinem Buche 'Leben in Christus' die Zusammenhänge von Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern aufgezeigt hat, behandelt in zwei Abhandlungen das 'Reden im Geiste', wie es bei Ignatius von Antiochien, in der Didache und im Hirten des Hermas sich stellt. Die vorbildliche Untersuchung geht in maßvoller Kritik auf die Beweisbarkeit des übernatürlichen Ursprungs ein und weiß sich echt wissenschaftlich zu bescheiden, wo sie den Ertrag der Mühe zusammenfaßt. Über die Dämonologie des Johannes vom Kreuz schreibt die Karmeliterin Giovanna della Croce. Leider ist nicht klar zu erkennen, wie sie die Möglichkeit dämonischer Einwirkung auf die geistige Spitze der Seele auffaßt, ob sie nur mittelbar oder unmittelbar geschieht. Die Texte hierüber sind nicht scharf gedeutet. — Dem Irrweg der bekannten jansenistischen Äbtissin Angelika Arnaud von Port Royal sucht Hildegard Wach nachzugehen. Die Verfasserin, die schon ein Buch über Joh. vom Kreuz veröffentlicht hat, kann freilich nicht sagen, ob Angelika jemals bis zu der Höhe des mystischen Gnadenlebens aufgestiegen war. — Um wirkliche Mystik handelt es sich bei den ersten Kapuzinern, die in Tirol und Wien wirkten: Laurentius von Brindisi, Thomas



von Bergamo, Juvenal von Monsburg und Markus von Aviano, über die Anna Coreth uns unterrichtet. Manchen Ausdruck in Sprache und Geste muß man freilich aus dem gemein europäischen Lebensgefühl des Barock heraus verstehen. Um eine spezifisch österreichische Religiosität handelt es sich da nicht. — Die beiden Jahrbücher bringen sodann einige Artikel, bei denen es sich um Spiritualität im allgemeinen handelt, wobei das eigentlich mystische Gnadenleben weniger bemerkbar ist. Dahin gehören die heutigem Geschmack nicht zusagende Abhandlung von Franz Charmot über die im 19. Jahrhundert in Frankreich geprägte Kongregation vom Coenaculum, die 4 Artikel von Friedrich Wessely über die Legio Mariae, die Abhandlung einer Karmeliterin über Euphrasia Pelletier und die von Heinrich Faßbinder über die Gründerin der Trierer Josephschwester. Der Verlag hat durch die Herausgabe der Jahrbücher nicht nur gezeigt, wie großzügig er wirkt, sondern auch wie tief er den Zusammenhang von Liturgie und persönlicher Frömmigkeit schaut.

I. Backes

Chesterton, Gilbert Keith: Thomas von Aquin. (Ins Deutsche übersetzt von Elisabeth Kaufmann. 2. Aufl.) — Heidelberg: Kerle (1957). 223 S. Lw. o. Pr.

Mit besonderer Freude sei auf die 2. Auflage der Thomasbiographie des berühmten englischen Konvertiten hingewiesen. Am Ehrentitel 'Thomas de Deo creatore', den Ch. vorschlägt, läßt sich erkennen, welcher Teil der umfassenden Gedankenwelt des Aquinaten den Verfasser besonders angezogen hat. Er hat so sachkundig, gewandt und witzig über Thomas geschrieben, daß der moderne Mensch eine frohe Liebe zu dem klaren Licht empfindet, das, um mit Ch. zu sprechen, nicht mehr brennt, sondern leuchtet.

Trier

I. Backes

Thomas von Aquin: Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 26. Kommentiert von A. Hoffmann OP. — Heidelberg/Graz-Wien-Köln: Kerle/Styria 1957. (15) 646 S. Ln. Subskription: DM 22,80; Einzelpreis: DM 27,60.

Wir begrüßen den kürzlich erschienenen 26. Band der Deutschen Thomasausgabe, deren Hauptschriftleiter P. Heinrich Christmann die Einleitung geschrieben hat. Er selbst zeichnet auch für die getreue Übersetzung des lateinischen Textes, der (trotz der Editio Leonina) von zwei anderen Mitarbeitern, die auch die ausführlichen Indices beiliegen, redigiert wurde. Die schwierige Aufgabe, Thomas zu kommentieren, hat P. Adolf Hoffmann, derzeitiger Leiter des Studiums in Walberberg, vortrefflich gelöst. Es galt weit auseinanderliegende Fragen, die aus buchtchnischen Gründen in einem einzigen Band vereinigt sind, dem modernen Leser nahe zu bringen. Die thomastische Weise, über Christus zu sprechen, die Einheit Christi im Sein, Wollen und Wirken, sein Verständnis zum Vater als Knecht, Beter, Priester, Sohn; unsere Verehrung Christi, die Mittlerstellung Christi, Fragen der Mariologie, wie die Heiligung, Jungfräulichkeit und Ehe Mariä, die Verkündigung, die Mutterschaft und die Empfängnis Christi. Neue Untersuchungen zu einigen dieser Themen sind ausgiebig herangezogen worden. Genannt seien nur Josef Huhn für mariologische und Alois Mitterer für biologische Fragen. Der Biologie ist vielleicht zu viel Raum geschenkt worden. Besonders erfreulich ist die Wahrhaftigkeit, die nicht versucht, die Theologie des Aquinaten in ein späteres Stadium des Wachstums der Glaubenserkenntnis hinzudeuten. Aus der Treue zum echten Thomas ist es wohl auch zu erklären, daß die Fragen, ob unsere Gotteskindschaft und Christi Mittleramt eine Beziehung zu allen drei göttlichen Personen in gleicher Unmittelbarkeit sei, nicht über Thomas hinaus berührt worden sind.

Trier

I. Backes

Berti, Conradus M. OSM.: Methodologiae theologiae elementa. — Romae: Desclée u. Cie. 1955. 251 S. (Scripta professorum facultatis theol. „Marianum“ de Urbe Ordinis Servorum Mariae. 3) Brosch. 1500 L.; 2,50 Doll.

B. nennt als erste und oberste Prinzipien die göttliche Liebe und die sich daraus ergebenden „Prinzipien“ nämlich Trinität, Schöpfung, Fall, Wiederherstellung, Kreislauf in Abstieg und Aufstieg. Als entfernte „Prinzipien“ stellt er das göttliche Lehramt mit seinen 21 Sprechweisen hin. Nächste Prinzipien sind ihm 12 theologische Tätigkeiten: Die von Gott geoffenbarte Lehre suchen, finden, aufnehmen, bestimmen, bewahren, betrachten, durchdringen, beleuchten, entwickeln, ordnen, verbreiten, verteidigen, den Angreifer zurückweisen. Ein Anhang spricht von der Methode der philosophia perennis. Diese Prinzipien werden auf die Dogmatik, Moraltheologie, asketisch-mystische und Pastoraltheologie angewandt. B. zeigt also Voraussetzungen und Aufgaben des theologischen Studiums. Aber methodische Regeln, wie die theologische Forschung sich bewegen soll, werden nicht gegeben. Einführung in die Theologie und Methodologie ist in unserem Sprachgebrauch nicht dasselbe.

I. Backes

Neunheuser, Burkhard OSB.: Taufe und Firmung. — Freiburg: Herder 1956. 110 S. (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 4, Fasz. 2.) brosch. Normalpreis: 15,— DM, Subskr.-Pr. 12,80 DM.

Der zweite bisher erschienene Faszikel des Handbuches der Dogmengeschichte beginnt mit der Lehre von der Taufe und Firmung, wie sie aus den Texten des NT mit Hilfe der exegetischen Wissenschaft sich feststellen läßt. Fragen und Ergebnisse der Literatur- und Formgeschichte sind nicht immer scharf gesehen. Den Deutungen Casel's steht N. kritisch gegenüber. Die Meinungen von M. Barth, der die Wirkungen sakramentalen Kultes kurzschlüssig als Magie bezeichnet, werden in ruhiger Sicherheit abgewiesen. Eigene Quellenkenntnisse und ausgewählte Hinweise auf moderne dogmengeschichtliche Literatur zeichnen die Darlegungen aus, die der patristischen Periode vor und nach dem Ketzertaufstreit gewidmet sind. Beim Übergang von der früh- zur hochscholastischen Periode ist die Einordnung der Autoren leider nicht immer gelungen. Für Thomas v. A. konnte N. eigene Vorstudien verwerten. Daß die Spätscholastik nur kurz erwähnt wird, mag man im Hinblick auf die Entstehung des Protestantismus bedauern; aber man kann wegen des Mangels an Vorstudien dem Verfasser das nicht zum Vorwurf machen. Für das Konzil von Trient wurden die Akten herangezogen. Aus der Theologie der Gegenwart hätte das Interesse für das allgemeine Priestertum als Wirkung der Taufe erwähnt werden müssen. Die neuen Erlasse über die Notfirmung bestimmen als Spender nicht jeden Priester, sondern grenzen Recht und Pflicht ein auf die Pfarrer und Seelsorger an Krankenhäusern mit Kinderstation.

I. Backes

Markovics, Robert: Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung. — Rom: Herder 1956. 114 S.

Der Verfasser schreibt in der Einleitung: „Die Divergenzen in der Auslegung des heiligen Thomas auf profanwissenschaftlichem, philosophischem und theologischem Gebiet sind heute eine so häufige Erscheinung und eine den Kennern ebenso allgemein bekannte wie von allen schmerzlich empfundene Tatsache geworden, daß sie keiner weiteren Belege bedürfen.“ Die verschiedenen Urteile über Thomas betreffen folgende Fragen: „Die erste Gruppe bezieht sich auf den Wahrheitsgehalt der philosophischen und theologischen Lehren des heiligen Thomas. Die zweite Gruppe berührt seine kirchlich-autoritative Stellung. Und die dritte betrifft die Aktualität seiner Lehren und somit ihre Beziehung zu den Ergebnissen neuerer Erkenntnisse.“ Bei der Wahrheitsfrage wendet sich M. besonders gegen Szabó, der einen möglichst großen Teil der Texte des Aquinaten für irrtumsfrei hält. M. billigt eine kritische Auffassung, wie sie Ehrle, Walz u. a. vertreten. Wert legt M. auf den Nachweis, „daß der Papst sich ganz eindeutig auf die Seite der kritisch-selektiven Auffassung stellt und daß er mit der unanfechtbaren Hegemonie eines „24-Thesen-Thomismus“, ebenso wie mit dem Mythos der Unfehlbarkeit bzw. Irrtumslosigkeit der im übrigen voll anerkannten Lehrautorität des heiligen Thomas endgültig aufräumen will“. Auch bei der Frage nach der Autorität des Aquinaten polemisiert M. mit Recht gegen jede Überspannung und sieht die Auffassung Ehrle's durch Papst Pius XII. bestätigt: „Er will unbedingt den Weisheitsschatz einer gesunden und von Alters bewährten Philosophie gewahrt wissen, und zwar mit autoritativ verpflichtender Kraft dort, wo es um Glauben und Sitten geht. Wo dies aber nicht der Fall ist, dort will er keineswegs dem gesunden Fortschritt und der freien Forschung ein Hindernis in den Weg legen. Im Gegenteil, die Kirche „fördert dieselben, nicht daß sie sie etwa fürchte“. Entsprechend antwortet M. auf die Frage, ob und wie weit die Lehre des heiligen Thomas ergänzungsbedürftig sei, mit einem auf die Autorität des gegenwärtigen Papstes sich stützenden Ja zu „der Aufgabe, auf profanwissenschaftlichem, philosophischem und theologischem Gebiet einen Ausgleich zwischen alterer Weisheit und neugewonnenen Erkenntnissen gesunder Forscherarbeit herbeizuführen“. Für die Methode, wie die Philosophie und Theologie des Aquinaten erforscht werden sollen, ergibt sich daher, daß mehr als die logisch-spekulative Analyse zu pflegen sind die philologisch-historische auf das Werden schauende Methode, wie sie von Gardell, Grabmann, Chenu und ihren Schülern gepflegt wurde und wird, und die wertvergleichende kritische Methode. Das von A. Mitterer (Wien) angeregte Buch berücksichtigt mehr die umstrittenen Probleme der Philosophie als die der Theologie des Aquinaten. Dem Verfasser muß man für seine klaren und bestimmten Ausführungen großen Dank wissen.

I. Backes

Bérulle, (Pierre de) Kardinal: Unsere liebe Frau in der Kindheit Jesu. Hrsg. von Rudolf Graber. Übersetzt von Sixtina Fischer, OSFr. — Paderborn: Schöningh (1957).

94 S. (Kleine marianische Bücherei. H. 6.) brosch. 3,20 DM.

Carl Feckes, R. Graber und H. Köster geben die empfehlenswerte Sammlung „Marianische Bücherei“ heraus, um zu zeigen, wie die Mutter Jesu im Lichte der Überlieferung steht. Nach den mariologischen Perlen aus dem Schrifttum des Eadmer, Bossuet, Scheeben, Lull, Franz v. Sales wird hier zum erstenmal ein Werk Bérulles in deutscher Übersetzung geboten.

I. Backes

Fries, Heinrich; Bultmann — Barth und die katholische Theologie. — Stuttgart: Schwabenverlag 1955. 172 S. Lwd. 6,— DM.

Karl Barths Römerbrief war einst von Rudolf Bultmann freundlich begrüßt worden, zum eigenen Erstaunen Barths (vgl. Der Römerbrief, Vorwort zur dritten Auflage). Bultmann hat sich offensichtlich von Barths „dialektischer Theologie“, besonders seinem aktuellen Glaubensbegriff und seiner Betonung der Distanz von Schöpfer und Schöpfung, besonders angesprochen gefühlt. In der weiteren Entwicklung Barths und Bultmanns zeigten sich aber zwischen diesen beiden bedeutendsten protestantischen Theologen der Gegenwart große Differenzen, besonders nachdem Bultmann sein Programm einer „Entmythologisierung“ des NT verkündet hatte.

Der Tübinger Fundamentaltheologe unternimmt es nun in der hier zu besprechenden Arbeit, zunächst Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Barth und Bultmann herauszuarbeiten, wobei er sie häufig selbst sprechen läßt. Man bekommt eine gute Einführung in die Prinzipien der dialektischen Theologie, auch in die Entwicklung vom einstigen zum heutigen Barth. Hierauf stellt er Bultmanns „Theologie der Entmythologisierung“ dar (mußte man nicht eher von einer „Philosophie“ der Entmythologisierung reden?). Dann behandelt er Barths beachtliche Kritik an der Entmythologisierung. Im letzten Teil übt Fries Kritik an Bultmanns Entmythologisierungsprogramm von katholischen Prinzipien aus.

Das Buch liest sich verhältnismäßig leicht und ist auch deswegen vorzüglich geeignet zu einer kurzen, aber guten Orientierung über Barth und Bultmann, besonders für jene, die nicht Zeit und Gelegenheit haben, sich persönlich mit den Schriften der beiden Theologen, die viele Geister so bewegen, zu beschäftigen. Ich denke vor allem an unsere Seelsorger, Religionslehrer und auch an aufgeschlossene, an den theologischen Problemen der Gegenwart interessierte Laien.

F. Mußner

Gundlach, Anton: Verklärung des Herrn. Die Botschaft vom Heiligen Berg. München: Pfeiffer 1957. 144 S. Gzln. mit Titelbild in Fünffarbenruck (Verklärung Christi aus dem Evangelium Kaiser Otto III.). 6,40 DM.

Der Verfasser, schon bekannt durch sein Buch: Zeugnis für Christus, legt aus Anlaß der Einführung des Festes der Verklärung Christi vor 500 Jahren (6. August 1457) durch Papst Kallixt III. ein schönes, sehr geschmackvoll ausgestattetes Büchlein vor, das die evangelischen Berichte von der Verklärung des Herrn exegetisch und kerygmatisch aufschließen will, um bei Priestern und Gläubigen größeres Verständnis für dieses Festgeheimnis zu wecken. Er berichtet zunächst kurz, wie es zur Einführung des Festes vor 500 Jahren kam. Es folgt eine Übersetzung des Meßoffiziums vom Fest der Verklärung. Daran schließt sich eine Synopse der evangelischen Verklärungsberichte, die dann ziemlich ausführlich und mit gutem exegetischem Geschick durchbesprochen wird. Das folgende Kapitel trägt die Überschrift: „Daß wir uns den Geschmack am Evangelium nicht verderben lassen“, nämlich durch die apokryphen Berichte über die Verklärung (Petrus- und Johannesakten), auch nicht durch Darstellungen nach Art von Katharina Emmerich. Dem kann man nur zustimmen. Und jetzt bringt der Hauptteil des Buches eine kerygmatisch-geistliche Aufschlüsselung der Verklärungsberichte („Die Botschaft vom Heiligen Berg“), in der entscheidende Motive herausgearbeitet werden. Das Büchlein muß als gut gelungen und als ein treffliches Vorbild für ähnliche Erarbeitung von Festgeheimnissen (etwa für Exerzitien oder Feststriden) betrachtet werden. Doch seien am Schluß einige kritische Bemerkungen erlaubt. Der Verfasser hat einschlägige Literatur reichlich zu Rate gezogen, doch vermißt man gerade zwei entscheidende Werke: J. Blinzler, Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu (Ntl. Abh. 17/4), Münster 1937, und: H. Riesenfeld, Jesus transfiguré, Kopenhagen 1947. Sehr lehrreich ist auch der Aufsatz von F. J. Schierse, Historische Kritik und theologische Exegese der synoptischen Evangelien erläutert an Mk 9,1 par., in: Scholastik 29 (1954) 520—536. Was die „Botschaft vom Heiligen Berg“ angeht, so vermißt man in ihr die ausdrückliche Behandlung des wohl zentralsten Kerygmas der Verklärungsszene: „Auf ihn sollt ihr hören!“: Jesus ist der von Gott selbst bestimmte und von Moses schon verheißene prophetische Jesus, bedürfte einer größeren Vertiefung vom „Messiasgeheimnis“ her. Auch scheint mir der Beweis, daß die Verklärung nachts stattgefunden habe, nicht gelingen zu sein.

F. Mußner

#### KIRCHENRECHT UND PASTORALTHEOLOGIE

Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis. Unter Mitarb. von ... hrsg. von Hugo Rahner... — Freiburg: Lambertus-Verl. 1956. 163 S. br.

Eine kurze Sammlung von Papstworten über die Pfarre leitet das Buch ein. Es folgt ein Durchblick durch „die Geschichte der Pfarre“ (Croce, S. J.). Was das Buch wertvoll macht, sind die folgenden drei Beiträge: K. Rahner, Zur Theologie der Pfl., Kahlefeld,

Das Leben der Gemeinde nach dem NT, und Jungmann, Die Liturgie im Leben der Pf. Was Rahnner auf wenigen Seiten sagt, ist (wie immer bei ihm) aus der Tiefe herausgeholt, neu, überraschend. Seine wichtigste These lautet: „Die Pfarre ist die primäre Verwirklichung der Kirche als Ereignis“; denn die Kirche ist auf eine ortshafte Konkretisierung hin angelegt, und diese geschieht am intensivsten in der Eucharistiefeier der Ortsgemeinde. Ortsgemeinde aber ist primär die Pfarrei („weil sie aus dem Ortsprinzip allein lebt“). — Auf diesem Gedanken der „Ortschaftigkeit“ aufbauend, zeigt Jungmann, daß die liturgische Feier am Sonntag der Höhepunkt ist, „in dem alles pfarrliche Leben zusammengefaßt und auf seinen letzten Sinn zurückgeführt wird“ (71). — Was an dem Beitrag Kahlefelds wertvoller ist, das „Aufschließen“ der Schrift oder das Aufzeigen des wesentlichen Bildes einer christlichen Gemeinde überhaupt, vermag man kaum zu sagen. Beide Gesichtspunkte, der historisch-biblische und der praktisch-pastorale, sind meisterhaft herausgearbeitet.

Die Beiträge über „Missionarische Pf.“, „Laienarbeit“ und „Soziologie der Pf.“ sind nicht immer so praktisch, wie sie dem Thema nach sein müßten. Wenn Schasching schreibt: „Von besonderer Bedeutung für die Pf. als Sozialgebilde war ihre Verbindung mit den übrigen Strukturen der Gesellschaft“ oder, daß die Pf. „sehr starken territorialen Charakter“ erhalten hat (99), so hat er damit weder der Theorie noch der Praxis gedient. Erstaunlicherweise ist auch die Zusammenfassung des „sozialgeschichtlichen Querschnitts“ mit solchen Selbstverständlichkeiten ausgefüllt: „Dieses Sozialgebilde Pf. aber ist gleichzeitig innigst verflochten mit den sie umgebenden Sozialstrukturen der Gesellschaft“ (104). Wie wäre es denn sonst ein Sozialgebilde! Diese Verbindung ist einmal enger, einmal lockerer. Immer aber bringt ein Wandel in der gesellschaftlichen Grundstruktur auch für die Pf. eine Reihe von Problemen... Nun weiß der Pfarrer, woran er ist! Oder sollen die zusammenfassenden Sätze des (2.) Abschnitts über die „Pf. als Sozialgebilde“ es ihm sagen? „Worauf es aber hier ankommt, ist die Einsicht, daß die Pf. als religiöse Gemeinschaft hineingestellt ist in die soziologische Grundstruktur eines religiösen Sozialgebildes. Diese Tatsache gilt es zu sehen und in der Tätigkeit wirksam werden zu lassen“ (110). Weiter führt auch nicht der (3.) Abschnitt „Die Pf. im Spannungsfeld der modernen Gesellschaft“; denn er wird in folgenden Sätzen zusammengefaßt: „Die Pf. ist als religiöses Sozialgebilde mitten hineingestellt in die sie umgebenden Sozialstrukturen. Die Veränderungen in diesen Strukturen bringen auch für die Pf. ... eine Reihe von Aufgaben, von denen einige ... aufgezeigt wurden“ (120). Aufgezeigt wurden tatsächlich nur Fragen, von denen die erste lautet: „Inwieweit kann die Pf. ihre Mitglieder noch zu einer regelmäßigen Betätigung jener religiösen Beziehungen zusammenführen, die ... zur Wesensstruktur des religiösen Sozialgebildes gehören?“ (115). Das fragen sich die Pfarrer schon lange, nur weniger kompliziert. — Was nützt, sind exakte soziographische Untersuchungen in der Pfarrei. Ihre Ergebnisse und Erfahrungen möchte man so gerne vernehmen, nicht aber ein wortreiches Reden „über“ die Soziologie.

Der (letzte) Beitrag von Homeyer, Die Erneuerung des Pfarrgedankens, bietet dankenswerterweise zu der Geschichte der Pfarrei und den aktuellen Fragen (Theologie der Pf., „Pfarrprinzip“, Pfarrgemeinde und Liturgie, Pfarrgemeinde und NT, Soziologie der Pf., die missionarische Pf.) jeweils eine Zusammenstellung der wichtigsten deutschen und ausländischen Literatur.

L. Hofmann

Michonneau, Georges: Der Pfarrer (Le Curé, dt.). Aus dem Franz. übertr. von Karl Rudolf. — Wien: Seelsorger-Verl., Herder (1956). 166 S. Pp. 6,80 DM.

Ein Pariser Vorstadtpfarrer, durch sein größeres Werk „Paroisse Communauté Missionnaire“ rühmlich bekannt, zeichnet die Gestalt des Pfarrers, wie er sie Tag für Tag erlebt und gelebt hat. „Die Funktionen des Pfs, Der Tag des Pfs, der Pf. und die moderne Welt, Das Herz des Priesters“, so heißen die anregendsten Kapitel. Man merkt dem Buch auf jeder Seite an, daß es von einem Franzosen geschrieben ist; aber das hat den Vorteil, daß man immer wieder zu aufschlußreichen Vergleichen zwischen den französischen und deutschen Seelsorgeverhältnissen geführt wird (z. B. in dem, was über Klerikalismus gesagt wird), und der galliche Realismus, mit dem alles durchtränkt ist, kann dem deutschen Leser recht heilsam sein. Das Buch ist, wie sein Vorwort sagt, nicht ausschließlich für Geistliche gedacht, sondern auch für Laien, und zwar gerade für solche, denen Kirchen- und Pfarrertum fremd geworden sind. Dennoch wird es naturgemäß von keinem mit so viel Verständnis und Gewinn gelesen werden wie gerade von den Pfarrern. Daß es sich nicht bloß im „inneren Kreis“ bewegt, hebt es aus vielen Priesterbüchern wohlthuend hervor. Man möchte es allen Seelsorgern empfehlen.

L. Hofmann

L'Ermite, Pierre: In seiner Hand (Ma main dans ta main, dt. Deutsch von Christiane Filke). Bericht eines Lebens. — München: Pfeiffer 1957. 159 S. Lw. 7,80 DM. Es ist bekannt, wie gut Pierre l'Ermite erzählen kann. Hier hat er sein eigenes Priesterleben erzählt mit dem göttigen und weisen Humor des Alters.

L. Hofmann



Fehrer, Alfons, SAC: Klöster in nichteligen Anstalten. Eine kirchenrechtliche Untersuchung über die Anvertrauung von Anstalten an klösterliche Verbände. Paderborn: Schöningh 1956. 56 S. br. 6,50 DM.

Müller, Gerhard: Zum Recht des Ordensvertrages. Eine Untersuchung über die Rechtsverhältnisse der krankenpflegenden Orden zu den nicht in ihrem Eigentum stehenden Krankenhäusern. Paderborn: Schöningh 1956. 64 S. br. 6,50 DM.

Der Vertrag, der die Beziehungen zwischen einem Kloster und einer nichtklostereigenen Anstalt regeln will, hat ein sehr komplexes Gebilde in juristische Paragraphen zu fassen. Der schwierigen Aufgabe, die damit gestellt ist, wollen die beiden vorliegenden Schriften dienen, und sie erfüllen ihr Anliegen in hervorragender Weise. Gründlich und klar, so daß auch der Laie leicht folgen kann, und glücklich aufeinander abgestimmt, legen sie die rechtlichen Tatbestände dar, die hier besonders zu berücksichtigen sind, und ziehen die praktischen Folgerungen, z. B. für die Frage der Kündigung, der Versetzung von Ordensobern und -angehörigen, der Haftung und des Mutterhausbeitrages. Die von Müller beigefügten Musterverträge werden besonderes Interesse finden. — Die beiden Untersuchungen wären jedoch nicht voll gewürdigt, wenn man sie nur unter dem Gesichtspunkt der praktischen Verwendbarkeit sehen wollte. Da sie die Berührungspunkte des Klosters mit „draußen“, mit einer anderen rechtlich organisierten „Welt“ begrifflich scharf, in juristischen Kategorien zu fassen versuchen, stellen sie bedeutsame wissenschaftliche Beiträge zum Religionsrecht dar, an denen der Kanonist nicht vorbeigehen kann.

L. Hofmann

Heilbernd, Paul: Die Erstkommunion der Kinder in Geschichte und Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Rechte und Pflichten der Eltern. Kan. Diss. Rom (Gregoriana). Druck: Vehtner Druckerei und Verlag 1954. XVI + 93 S. geh. 3,— DM.

Auf Anregung des Münsterer Bischofs Dr. Michael Keller ist die vorliegende Dissertation geschrieben worden. Ihr erster Teil stellt die interessante, wechselvolle Geschichte der Kinderkommunion in der Kirche dar, wobei besonders deutlich wird, daß die Elemente, die zu der „Weißen-Sonntag-Ordnung“ geführt haben, relativ jung und z. T. fragwürdiger Art sind. Was J. Grötsch für Süddeutschland nachgewiesen hatte, findet der Verf. auch in anderen Gebieten wirksam, einen absolutistischen und aufklärerischen Geist, der die (späte) Erstkommunion als Mittel zur Durchführung des staatlichen Schulzwangs benützt, indem er sie mit der Schulentlassung verbindet und ihr den Charakter einer feierlichen Aufnahme in die Gemeinschaft der erwachsenen Gläubigen gibt. Freilich sind gerade auf dem geschichtlichen Gebiet noch viele Einzeluntersuchungen notwendig. Noch ist das Bild lückenhaft und an mehr als an einer Stelle mit Vermutungen aufgebaut. Sehr interessant ist der Überblick über die gegenwärtige Lage der Kinderkommunion in den verschiedenen Gebieten der Kirche. Daß die Trierer Synodalstatuten von 1946 die feierliche Kommunion für das neunte Lebensjahr vorschreiben, wird — auf dem Hintergrund der Gesamtentwicklung — als „erstaunlich“ bezeichnet.

Der zweite Teil über das geltende Recht beginnt mit einer aufschlußreichen Gegenüberstellung des Textes des Dekrets „Quam singulari“ und der einschlägigen cc. des CIC, woraus sich u. a. ergibt, daß die jährliche Verlesung des Dekrets nicht mehr verpflichtend ist. Bei der Auslegung der Bestimmungen des CIC kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß die Festsetzung eines gemeinsamen Erstkommunionstermins dem Recht widerspricht. Der Zeitpunkt, in dem die Verpflichtung zu kommunizieren eintritt, ist individuell verschieden. Aber „der Zeitpunkt der Kommunionreife wird bei fast allen Kindern heutzutage vor der Vollendung des siebten Lebensjahres liegen, also entweder schon vor der Einschulung oder im Verlauf des ersten Schuljahres“. (69) Wenn ein Kind „kurz nach Ablauf der Osterzeit kommunikationreife wird“, soll es baldmöglichst zur Kommunion geführt werden. „Das *quoniam* des c. 854 § 5 wird im allgemeinen nicht mehr als zwei Monate umfassen dürfen.“ (51) Für den gemeinsamen Weißen Sonntag bleibt also kein Raum. „Wenn man auf die Werte einer feierlichen gemeinsamen Kommunion der Kinder nicht verzichten will, bietet sich die Möglichkeit einer späteren Treuekommunion vielleicht einige Jahre nach der Erstkommunion.“ (68). — Zu diesen Darlegungen ist zu sagen, daß die oberhirtliche Festsetzung eines gemeinsamen Kommunionstermins nur dann widerrechtlich wäre, wenn sie eine frühere private Kommunion ausschloß, was aber keineswegs der Fall ist. Ferner wird man überlegen müssen, ob bei aller Betonung der individuellen Hinzuführung zur ersten Kommunion (durch die Eltern) der Weiße Sonntag nicht auch als wirklicher Erstkommunionstag beibehalten werden soll, und zwar wegen der Kinder aus religiös gefährdeten Familien, die sonst leicht als „unheiliger Rest“ zurückbleiben, und wegen der Eltern dieser Kinder, die oft nur durch den Erstkommunionstag (nicht aber durch eine spätere „Treuekommunion“) den Rückweg zur Kirche oder den Sakramenten finden. Freilich muß der Weiße Sonntag dann möglichst nahe an den Termin der wirklichen Kommunionreife herangerückt werden. Geschieht dies, so ist gegen die gemeinsame feierliche Erstkommunion nicht so viel einzuwenden, wie es dem Verf. scheint. Eine andere Frage ist, ob die zur eigent-



lichen eucharistischen Feier des Weißen Sonntags hinzugekommenen Elemente des Katechumenates, wie öffentliche Prüfung in den Glaubenswahrheiten und öffentliches Bekenntnis des Glaubens „vor der ganzen Gemeinde“, nicht auf einen späteren Zeitpunkt aufgespart werden sollten (Schulentlassung), mit der Maßgabe, daß an der Erneuerung der Taufgelübde in der Osternacht nur diejenigen Gläubigen teilnehmen dürften, die jene Prüfung und jenes Bekenntnis abgelegt haben. Die Osternachtfeier den Erwachsenen zu reservieren, wäre in mehr als einer Hinsicht gut.

L. Hofmann

Klein, Franz: Christ und Kirche in der sozialen Welt. Freiburg: Lambertus-Verlag o. J. 251 S. br. 22,80 DM.

Ein Buch, das viele Anregungen gibt, weil es versucht, theologisch und besonders ekklesiologisch das Wesen der Caritas zu ergründen. Die Überschriften: Caritas und Gerechtigkeit, C., Moraltheologie und geistliches Recht, Person und Amt in der organisierten C., die C. in der sozialstaatlichen Ordnung, zeigen, wie weit der Fragenkreis gespannt ist. Breite historische Exkurse, umfangreiche Literaturangaben und besonders die (im Anhang beigegebenen) Anmerkungen, die ein Drittel des Buches ausmachen, sind für den Caritaswissenschaftler eine wichtige Arbeitshilfe. — Der Fülle des Stoffes entspricht jedoch nicht immer die Klarheit des Gedankens und noch weniger die der Formulierung. Die Sätze: „Die Nächstenliebe... entzieht sich jeder Objektivierung durch das geistliche Recht“ und „Ob der Christenmensch im Versagen auf Gottes Anruf unter der Sünde sub gravi oder levi steht, steht außerhalb menschlicher Erfassung“ (49), sowie die öfter gebrauchte Formulierung Joseph Kleins von der „Kirche der freien Gefolgschaft“ behaupten mehr, als der Verf. eigentlich sagen will. Er will im Grunde nicht mehr sagen, als daß eine gesetzestreue Leistung noch nicht die „Erfüllung“ (im Sinne Christi) ist und daß infolgedessen das Versagen nicht an der „bloß äußeren Handlung oder Haltung“ gemessen werden kann, — auch nicht im Beichtstuhl. Das ist aber etwas anderes als die Behauptung, das Versagen gegen die C. „steht außerhalb der menschlichen Erfassung“ oder „der persönliche Seinsgrund der Caritas läßt keinen Rahmen meß- und bewertbarer Verhaltensweise zu“ (50). — „Daß die Abwehrmaßnahmen der Päpste von Rom (!) zur Zurückführung der Zehntberechtigungen an die Kirche... die grundlegenden Grenzen des geistlichen Rechts überschritten“ und „die Kirche trotz ihrer vom Staate verschiedenen rechtlichen Grundstruktur sich der des Staates anpaßt“ (83), ist eine Behauptung, für die (in einem historischen Exkurs) auf eine nähere Erklärung und den geschichtlichen Beleg verzichtet wird. Ebenso „kann der Nachweis geführt werden, daß es sich bei den einzelnen gesetzlichen Bestimmungen der mittelalterlichen Kirche nicht um Almosenpflichten handelt, sondern um solche aus dem Bereich der Gerechtigkeit“ (89). Der Nachweis ist aber nicht geführt, sondern durch Überlegungen folgender Art ersetzt: Die im Bußsakrament genormten Leistungen, wie das Mittelalter sie kennt, „können nicht... solche ex caritate sein, weil sie von außen gelenkt oder sogar befohlen sind“ (88). Die „Grundlegung der organisierten Caritas“ dürfte mit der Feststellung, daß „zum Christsein in seiner ganzen Tiefe neben der individuellen Caritas auch das Tätigsein als Glied... gehört“ (97), kaum gelungen sein. Ist der Christ nicht auch in der individuellen Caritas als Glied tätig? Der Verf. meint doch gewiß die Gliedschaft an der Kirche als dem Leib Christi und nicht die Mitgliedschaft in einer kirchlichen Organisation, wenn auch folgender Satz verwirrend genug ist: „In dem Maße, in dem die gliedhafte Verbindung des Christen zu den sichtbaren Liebeswerken der Kirche verkümmert, ist auch die Kirche als Ganzes in Gefahr“ (98). Ebenso undeutlich ist der Satz, daß „die Werke und Einrichtungen der Caritas von der Liebeskraft der Christen in ihrer Gliedschaft getragen werden“ (98). Das Buch wälzt überhaupt an dem Stein der Kirchengliedschaft mehr als ihm gut ist. — Daß die Caritas in der Pfarrei „den Weg in den weltlichen Rechtsbereich“ geht, geschieht nicht, um nicht „immer auf den episkopalen Jurisdiktionsträger zugeordnet“ zu sein (113) — diese Zuordnung bleibt, denn der „Weg in den weltlichen Rechtsbereich“ schließt ja nicht das kirchliche Recht aus —, auch nicht, „weil im weltlichen Recht zunächst Möglichkeiten gegeben sind, um den Laien über den religiösen Bereich hinaus“ zu aktivieren, denn dieser bleibt mit seiner karitativen Betätigung durchaus im religiösen und kirchlichen Bereich. Kirche wird einige Male zu eng gefaßt: Der Christ soll „im Rahmen der Kirche und auch der Öffentlichkeit“ zur Selbstverwirklichung durchstoßen (117), „Tatsächlich nimmt die Kirche durch die... innerhalb des Verbandes bereitgestellten Kleriker einen weitgehenden Einfluß auf das öffentliche Leben“ (107). Tut sie das nicht auch durch die katholischen Laien oder sind nur die Kleriker die Kirche und besteht demgemäß bei einer aktiveren Beteiligung der Laien die Notwendigkeit, „die Werke und Einrichtungen der Caritas stärker in den weltlichen Raum hineinzuverlegen“ (104)? — Befriedigender, weil klarer, ist der letzte Abschnitt über die Caritas in der sozialstaatlichen Ordnung. Er enthält Hinweise, die für die Gestaltung des öffentlichen Lebens von entscheidender Bedeutung sind.

L. Hofmann

Die apostolischen Väter. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft 1956 (Schriften des Urchristentums. Erster Teil) XV-281 S. Ln. 25,80 DM.

Die wissenschaftliche Buchgemeinschaft in Darmstadt hat in ihr Publikationsprogramm auch Schriften des Urchristentums aufgenommen, von denen J. A. Fischer hier als ersten Teil die Apostolischen Väter im Urtext mit gegenüberstehender deutscher Übersetzung und knappem Kommentar vorlegt. Die Ausgabe ist in zweifacher Hinsicht zu begrüßen: einmal ist damit wieder eine gediegene Textausgabe dieser Schriftengruppe greifbar, und zweitens war die seit dem Kommentar im Ergänzungsband zum Lietzmannschen Handbuch zum NT (1923) geleistete Forschungsarbeit für Übersetzung und Erläuterung zu verarbeiten. Allerdings sucht man im vorliegenden Band eine Reihe von Schriften vergeblich, die bisher in fast alle Ausgaben der Apostolischen Väter aufgenommen waren; es sind dies die Didache, der sog. 2. Klemensbrief, der Barnabasbrief, der Hirte des Hermas, das Martyrium Polycarpi und die Papiasfragmente. Der Herausgeber rechtfertigt das Ausscheiden dieser Schriften in der Einleitung; er faßt den Begriff „Apostolische Väter“ sehr straff und rechnet ihnen nur solche Schriftsteller der urchristlichen Epoche zu, „die nach dem heutigen Forschungsstand persönlich als Schüler oder Hörer der Apostel einschließlich Pauli glaubhaft auszuweisen und zugleich oder auch ohne persönliche Bekanntschaft mit diesen Aposteln doch in ihrer gesamten Lehre in hohem Grade als Träger und Verkünder der apostolischen Überlieferung anzusprechen, aber nicht zu den neutestamentlichen Autoren zu rechnen sind“ (S. IX f.). Man kann dies als ein leidlich objektives Kriterium ansehen und danach die Nichtberücksichtigung der meisten der oben genannten Schriften begreiflich finden. Bei der Anwendung des Prinzips auf die Didache im negativen und auf das Quadratusfragment im positiven Sinn scheint mir aber allzuviel an Subjektivität eingeflossen zu sein. Es ist nicht recht einzusehen, wieso Quadratus mit seinem Fragment „in hohem Grade als Verkünder der apostolischen Überlieferung“ gelten kann, während der Didache ausdrücklich das Vorhandensein sehr frühen apostolischen Traditionsgutes — man denke nur an die Ämterfrage — zugestanden werden muß, sie also offensichtlich mehr wegen der Anonymität des Redaktors ausscheidet. Der Hinweis, daß manche Forscher diese Schrift ziemlich spät, nach m. A. allzuspät, ansetzen, befriedigt hier nicht, solange nicht die Gründe für und wider gegeneinander abgewogen werden. Aber es ist wohl müßig, über solche subjektiv gefärbten Entscheidungen zu rechten, wenn nur die hier nicht berücksichtigten Schriften in einem 2. Band — die Einleitung schweigt darüber, aber der Titel der Sammlung deutet es wohl an — einmal in einer Bearbeitung von gleicher Qualität erscheinen.

Denn die geleistete Arbeit verdient hohe Anerkennung. Die Einführung ist von sauberer Exaktheit und übergeht keines der von der Forschung berührten Probleme. Hoher Wert wurde auf die Aufschlüsselung des Inhaltes der Schriften in sehr detaillierten Übersichten gelegt. Die Ausführungen über Anliegen und theologischen Gehalt der apostolischen Väter sind das Beste, was man zur Zeit darüber lesen kann; sie sind während des Studiums des Kommentars immer wieder durcharbeiten, da sie manche Erläuterungen vorwegnehmen. Die Textgestaltung mit ihrem philologischen Apparat fußt natürlich auf der früheren Forschung, verzichtet aber in Einzelfällen nicht auf eigene Stellungnahme. Für die Übersetzung entschied sich F. für das Prinzip der größeren Treue gegenüber dem Urtext und verzichtete dafür — manchmal zusehr — auf Schmiegsamkeit und Eleganz des deutschen Ausdrucks. Das ist sein gutes Recht, nur darf man bezweifeln, daß dadurch das ursprüngliche Idiom, wie er meint, wirklich „transparent“ bleibt. Die Stellungnahme zu gewissen viel diskutierten Einzelfragen ist jeweils sehr besonnen und von erfreulicher Unabhängigkeit, wie z. B. hinsichtlich der Frage der Bedeutung von 1 Klem. für den Primatsgedanken (S. 11 f.) oder zur Rangstellung der römischen Gemeinde nach dem Römerbrief des Ignatius (S. 129 f.). Der Verlag hat auf die buchtechnische Ausstattung des Bandes besonderen Wert gelegt.

K. Baus

Die Lehre der zwölf Apostel. Eine Kirchenordnung des ersten christlichen Jahrhunderts. Textausgabe mit Einführung und Erklärung von Hanns Lilje. Zweite und neu durchgesehene Aufl. Hamburg: Furcht-Verlag 1956. (Die urchristliche Botschaft, Band 28.) 80. S. Ln. 6,80 DM.

Die vorliegende Übersetzung und Auslegung der Zwölfapostellehre will auch in ihrer neuen Auflage einen größeren Leserkreis mit dem Reichtum dieser frühchristlichen Schrift bekannt machen. Das methodische Geschick, mit dem L. dabei vorgeht, ist beachtenswert. Etwas von der schlichten, aber zugleich markigen Sprache des Originals, dessen Niederschrift mit Recht ziemlich früh angesetzt wird, ist in der Übertragung

festgehalten worden; die Ehrfurcht vor der religiösen Echtheit des Dokumentes klingt ebenfalls durch den ganzen Kommentar hin an, der sich durchweg durch eine besonnene Stellungnahme zu den Einzelproblemen auszeichnet. Um so mehr überrascht S. 56 die undifferenzierte Wertung, die in Kap. 6 der Schrift das gesetzliche Mißverständnis der Herrengebote aufkommen sieht, das später „zur Werkerei des Mönchtums“ geführt haben soll.

K. Baus

**St. Cyprian: The lapsed. The unity of the catholic church.** Translated and annotated by Maurice Bévenot SJ. London: Longmans, Green and Co 1957 (Ancient Christian Writers No. 25) 133 S. Ln. 21 sh.

Mit diesem Band erreicht die Reihe der Ancient Christian Writers bereits ihr erstes Vierteljahrhundert, und es ist für den Rez. eine Freude zu sagen, daß gerade dieser Band typisch ist für die hohe Qualität des ganzen Unternehmens. Er befaßt sich mit zwei Schriften Cyprians von Karthago, denen von jeher das besondere Interesse der Forschung galt. In M. Bévenot wurde ihre Übersetzung und Kommentierung einem Manne anvertraut, der sich seit langem als einen der besten Kenner der Probleme erweist, die Cyprians Werk De ecclesiae unitate stellt. Seine Einleitung in diese Schrift kann als Muster klarer Darstellung und wohlgedachter Formulierung gelten. Die Übersetzung ist ebenso sorgfältig wie unabhängig von vorausgehenden Versuchen. Daß der Kommentar ein genaues Spiegelbild des gegenwärtigen Forschungsstandes darstellt, ist selbstverständlich, besonders erfreulich ist die Tatsache, daß die Forschungsergebnisse auf dem Sektor des altchristlichen Latein sachkundig verwertet sind, alles in allem, einer der sympathischsten Bände der Sammlung.

K. Baus

**Aurel. Augustinus: Contra Academicos, De beata vita necnon De ordine libri, quos recensuit Wilhelmus M. Green.** Utrecht-Antwerpen: Het Spectrum 1956. (Stromata patristica et mediaevalia fasc. II.) 150 S. kart. o. Pr.

Das zweite Bändchen der von Chr. Mohrmann und Joh. Quasten besorgten Reihe bringt eine neue Rezension der drei philosophischen Dialoge Augustinus, die in der Muße von Cassiciacum entstanden sind. Die Erforschung der Augustinushandschriften hat seit der Edition Knoells im Wiener Corpus so erhebliche Fortschritte gemacht — der Herausgeber nennt im Vorwort A. Souter, P. Lehmann, B. Bischoff, A. Wilmart, J. de Ghellinck —, daß sich der Versuch einer neuen Textgestaltung nahelegte. Über die Prinzipien derselben äußert sich Green in einer knappen praefatio, deren Latein zuweilen seltsam berührt. Die Ausgabe selbst hat einen doppelten Apparat; der erste bietet die Belege und Vergleichsstellen aus der philosophischen und poetischen Literatur der Zeit und aus Augustins eigenen Werken sowie Hinweise auf die moderne Forschung hinsichtlich einzelner Stellen, der zweite bringt die wichtigsten Varianten der Textüberlieferung. Mit dieser gediegenen und handlichen Edition hat sich Gr. den Dank derer verdient, die am philosophischen Werk Augustinus interessiert sind.

K. Baus

**Augustinus: Confessiones-Bekenntnisse.** Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart. München: Kösel-Verlag 1955. 1014 S. Ln. 23,— DM.

Rund 20 Jahre hat B. die Not und Mühe, aber auch die Beglückung erfahren, an einer Übertragung von Augustins Confessiones arbeiten zu können. Drei Fassungen sind im Laufe dieser Jahre entstanden, und auch auf die letzte hier vorliegende wendet er noch Augustins Wort an: mihi prope semper sermo meus displicet. Nun, wir empfinden einen ehrfürchtigen Dank, daß wir sie haben dürfen; denn sie läßt alles, was bisher an solchen Versuchen vorgelegt wurde, weit hinter sich. Der Rez. fühlt sich nicht imstande, sie im einzelnen zu charakterisieren angesichts der unvergleichlich schönen Worte, die B. selbst für seinen Versuch gefunden hat (S. 934/7). Nur einige Hinweise auf die Gestaltung des Ganzen seien gestattet. Für den lateinischen Teil wurde die Textgestaltung P. de Labriolles übernommen, ohne kritischen Apparat. Dem Sachverständnis dient ein Anmerkungsstück von 75 Seiten (849—924), der alles Wesentliche festzuhalten sucht, was einmal die Bemühung um Augustins großes Werk an Erkenntnissen gewonnen hat; oft sind es längst vergessene Perlen, die wieder in das rechte Licht gehalten werden. Ein Anhang äußert sich zum Aufbau der Confessiones und gibt eine Auswahl der wichtigsten Literatur. Das Werk beschließt eine Skizze des Lebensablaufes Augustins, die B. schlicht „Zur Biographie“ überschreibt. Es dürfte in deutscher Sprache nicht viele Charakteristiken von Weg und Lebensleistung des Bischofs von Hippo geben, die an gedanklicher Substanz und sprachlicher Formulierung damit vergleichbar wären. Der Verlag hat um seine Verpflichtung gegenüber einer solchen Ausgabe gewußt und durch die dem Band gegebene buchtechnische Gestalt dazu beigetragen, daß sie zu einer der reichsten Garben aus der großen Ernte des Augustinus-Jubiläums geworden ist.

K. Baus

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

## KIRCHENGESCHICHTE

- Augustinus, Aurelius: Die Geduld (De patientia, dt.). Übertr. u. erl. von Josef Martin. — Würzburg: Augustinus-Verl. 1956. 87 S. (Sankt Augustinus. Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausg. seiner moraltheol. Schriften.) Hlw. 5,20 DM.
- Nach Deutschland und England. Die Chroniken der Minderbrüder Jordan von Giano u. Thomas von Eccleston. (Hrsg. von) Lothar Hardick, OFM. (Aus d. Lat. übers. von Kietus Kohorst, OFM, u. Philipp Seidensticker, OFM.) — Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1957. 293 S. (Franziskan. Quellenschriften. Bd 6.) Lw 9,60 DM.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen u. Motive des „ökumenischen“ Gedankens von Erasmus v. Rotterdam bis Georg Calixt. — Stuttgart: Evangel. Verlagswerk (1957). 260 S. brosch. 11,50 DM.
- (Newman, John Henry: Predigten. Gesamtausg.) 1. Pfarr- und Volkspredigten. Eingel. u. übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. Bd 8. — Stuttgart: Schwabenverl. (1956). 271 S. (Peter- und Paul-Bücherei.) Lw. 20,— DM; bei Subkr. 18,— DM.
- Pritz, Josef: Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit in Freiheit. Ein Beitr. zur Geistes- u. Theologiegesch. Österreichs im 19. Jh. — Freiburg: Herder 1957. XVI, 301 S. (Freiburger theol. Studien. H. 71.) brosch. 21,50 DM.
- Schmidt, Aloys: Nikolaus von Kues Sekretär des Kardinals Giordano Orsini? Sonderdrucke aus: Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Gerhard Kallen. — Bonn 1957.
- Thomas, Alois: Wilhelm Arnold Günther. 1763—1843. Staatsarchivar in Koblenz, Generalvikar u. Weihbischof in Trier. — Trier: Paulinus-Verl. 1957. 125 S. (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier. H. 4.) brosch. 6,80 DM.
- Zumkeller, Adolar OESA.: Hermann von Schildesche, OESA., † 8. Juli 1357. Zur 600. Wiederkehr seines Todestages. — Würzburg: Augustinus-Verl. (1957). 130 S. Cassiciacum, Bd. 14). Aus Augustiniana. Jg. 7. 1957. brosch. 5,80 DM.

## NEUES TESTAMENT

- Bible de Jérusalem: Le Nouveau Testament. Traduit en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. — Bruges: Desclée de Brouwer (1955). 431 S. kart. o. Pr.
- Cullmann, Oscar: Die Christologie des Neuen Testaments. — Tübingen: Mohr 1957. VIII, 352 S. brosch. 21,— DM; Lw. 25,— DM.
- Gundlach, Anton: Verkörperung des Herrn. Die Botschaft vom Heiligen Berg. — München: Pfeiffer (1957). 140 S. mit Titelbild. Lw. 6,40 DM.
- Hick, Ludwig CSSR: Stellung des heiligen Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit. — Köln: Amerikanisch-ungarischer Verlag 1957. 196 S. (Kirche und Volk, hrsg. v. Hieronymus Fenyvessy, O. P., Bd. V) o. Pr.
- (Paulus Apostolus): Der Römerbrief (Epistola ad Romanos, dt.). übers. und erkl. von Otto Kuß. Lfg 1. Röm 1, 1—6, 11. — Regensburg: Pustet 1957. VII, 320 S. Begonnen als Teil von: Regensburger Neues Testament. Neubearb. Bd 6, geh. 13,50 DM.
- Staudinger, Josef SJ.: Die Bergpredigt. — Wien: Herder (1957). 359 S. Lw. 19,— DM.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND KONFESSIONSKUNDE

- Riedinger, Otto OSB.: Propheten oder Gaukler? Der Christ und die Astrologie. — München: Pfeiffer (1957). 30 S. geh. —,60 DM.
- Stakemeier, Eduard: Konfessionskunde heute im Anschluß an die „Symbolik“ Johann Adam Möhlers. — Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1957). 87 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhlers-Instituts Nr. 1) kart. 4,90 DM.
- Winter, Ernst Karl: Christentum und Zivilisation. Nebst Anm. (zu Kap. 4—11). — Wien: Amandus-Verl. 1956-57. 351 und 31 S. Lw.; Anm. geh. o. Pr.

## DOGMATIK

- Bouéssé, Humbert O. P.: Le sacerdoce chrétien. — Paris-Bruges: Desclée de Brouwer (1957). 208 S. (Textes et études Théologiques) brosch. 95,— bfrs.
- Brinktrine, Johannes: Die Lehre von der Gnade. — Paderborn: Schöningh 1957. 265 S. brosch. 14,— DM; Lw. 16,— DM (Theol.-Ausgabe 14,— DM).
- Füssinger, Albert: Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie. Ein Beitr. zur Freiburger Universitätsgesch. — Freiburg i. Br.: Albert 1957. XI, 179 S. (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgesch. H. 12) Zugl. Theol. Diss., Freiburg i. Br. brosch. 8,80 DM.



- Journet, Charles: La Messe présence du sacrifice de la croix. — Paris-Bruges: Desclée de Brouwer (1957). 376 S. (Textes et études Théologiques.) brosch. 150,— bfrs.
- Lexikon der Marienkunde. Hrag. v. K. Algermissen, L. Boer, C. Feckes, J. Tytiak. 1. Lieferung: Aachen-Anath. — Regensburg: Pustet 1957. 191 S. kart. 9,50 DM.
- Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. 5. umgearb. u. verm. Aufl. Bd 4, Halbbd 1. Die Lehre von den Sakramenten. — München: Hueber 1957. XII, 804 S. brosch. 24,80 DM; geb. 27,80 DM.
- Vecchi, Alberto: Il rovesciamento dell'escatologismo. — Modena: Società Tipogr. Ed. Modenese. 1957. 19 S. Aus: Atti e memorie della Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Modena. Serie 5, Vol. 15. 1957, geh. o. Pr.

#### MORALPSYCHOLOGIE

- Igor A. Caruso. Bios Psyche Person. Eine Einf. in die allg. Tiefenpsychologie. In Zaarb. mit Edmund Frühmann, Sepp Schindler, Adalbert Wegeler u. Karl v. Wucherer-Huldenfeld. — Freiburg u. München: Alber (1957). XIII, 447 S. Lw. 22,— DM.
- Hostie, Raymond: C. G. Jung und die Religion. Übers. v. Johannes Tauler. — Freiburg u. München: Alber 1957. X. 303 Lw. 17,50 DM.

#### KIRCHENRECHT

- Flatten, Heinrich: Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht. — Paderborn: Schöningh 1957. 77 S. Antrittsvorlesung vom 6. Juni 1956. brosch. 6,— DM.
- Löbmann Benno: Der kanonische Infamiebegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung. Unter besonderer Berücksichtigung der Infamielehre des Franz Suarez. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1956. 141 S. (Erfurter theologische Studien. Bd 1.) o. Pr. ca. 10,— DM.
- May, Georg: Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1956. XXIII, 330 S. (Erfurter Theol. Studien. Bd. 2) kart. o. Pr.

#### LITURGIK UND PÄDAGOGIK

- Katholische Bibel für Jugend und Volk (Biblia, Ausz. Bearb., dt.) Entwurf vorgelegt von der Arbeitsstelle für religionspädagog. Hilfsmittel, Freiburg. — (Freiburg I. Br.: Herder 1957.) 293 S., 2 Bl. Kt. Lw. 3,50 DM.
- Gemeinschaft der Priester von Saint-Séverin: Die Messe leben! Christen um den Altar. Übers. v. Heinz Bauer. — Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1957). 183 S. kart. 5,90 DM; Lw. 7,80 DM.
- Nastainczyk, Wolfgang: Johann Baptist von Hirschers Beitrag zur Heilpädagogik. — Freiburg I. Br.: Albert 1957. 151 S. (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- u. Universitätsgesch. H. 11.) brosch. 7,20 DM.
- Pöggeler, Franz: Die Pädagogik Friedrich Wilhelm Foerstes. Eine system. Darst. — Freiburg: Herder 1957. XIII, 327 S. Lw. 21,— DM.

#### VERSCHIEDENES

- Beck, Hans Georg: Schönheit und Mode. — Stuttgart: Schwabenverl. (1956). 71 S. Hohenheimer Reihe 1.) brosch. 2,80 DM.
- Brummet, Jakob: Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis. Vom Sinn des Pfingstfestes. — München: Pfeiffer (1957). 27 S. geh. —,60 DM.
- Fries, Helmuth, u. Rudolf Müller-Erb: Von Tod und Leben. — Stuttgart: Schwabenverl. (1956). 76 S. (Hohenheimer Reihe. 2.) brosch. 2,80 DM.
- Goebel, Bernardin OFMCap.: Mit Franziskus vor Gott. Betrachtungen zur Gestaltung franziskan. Lebens. (2. verb. Aufl. des früher u. d. T. „Der Kapuziner vor Gott“ ersch. Werkes.) 5. Dreifaltigkeit bis 8. Sonntag nach Pfingsten. — Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. (1957). 260 S. Lw. 9,60 DM.
- Guggenberger, Alois: Die Utopie vom Paradies. — Stuttgart: Schwabenverl. (1957). 79 S. (Hohenheimer Reihe 3.) brosch. 2,80 DM.



# Kurz und gut

spricht in **1 100 STICHWORTEN** über

*Glaubenslehre - Sittenlehre - Gesellschaftslehre*

*Kirchengeschichte - Soziale Fragen - Apologetische Fragen*

„Dieses Lexikon katholischer Grundbegriffe in knappster Form bei guter wissenschaftlicher Fundierung und volkstümlicher Sprache hilft den Suchenden zu finden und den Glaubenden, noch besser zu glauben. Ein Nachschlagebuch, das allen, die im öffentlichen Leben stehen oder die in Schule oder Arbeitsstätte Rede und Antwort stehen müssen, sehr zustatten kommen wird.“

*„Kirchen-Zeitung, Köln“*

„Ein Wörterbuch für den Christen, das aufklärt und hilft, den Glauben zu festigen und Irrtum und Lüge zu bekämpfen. Populär geschrieben, gehört es nicht zuletzt in die Hand der Jugend.“

*„Die christliche Familie“*

„... Der Verlag legt uns in diesem ‚Religiösen Taschenbuch von heute‘ ein katholisch-religiöses Lexikon vor, von dem der Verfasser in einem Vorwort sagt, daß es sich ‚eigentlich an alle, ohne Unterschied des Alters, des Standes und des Bekenntnisses‘, wendet: daß es zudem ‚ein besonderes Anliegen des Verfassers sei, es in möglichst viele Hände der Berufsschuljugend gelangen zu lassen‘.

... Dieses Buch sollte vielen unserer Schüler zugänglich gemacht werden, ihnen Hilfe und Wertmesser sein.

Auch der ‚Suchende‘ unter unseren Kollegen und Kolleginnen wird gern zu diesem prächtigen Lexikon (es ist mehr) greifen.“

*„Berufsschuljugend und Buch“*

# Kurz und gut

Religiöses Taschenbuch von Johannes Weber, Religionslehrer, mit kirchlichem Imprimatur, 260 Seiten, Leinen, 7,20 DM, kart. celloph., 4,80 DM.

Im HENN VERLAG RATINGEN bei DÜSSELDORF

GARRIGOU-LAGRANGE O.P.

# Des Christen Weg zu Gott

**Band I: Quellen und Ziel des inneren Lebens / Weg der Reinigung für die Anfangenden. Erscheint zur Buchmesse.**

503 Seiten, Ganzleinen 24,80 DM.

**Band II: Der Erleuchtungsweg der Fortgeschrittenen / Der Einigungsweg der Vollkommenen / Die außerordentlichen Gnaden. Noch lieferbar.**

574 Seiten, Ganzleinen 24,80 DM.

„... gehört zu den klassischen Büchern des geistlichen Lebens und ist aus einer jahrzehntelangen Praxis und einer tiefen Kenntnis der mystischen Theologie herausgewachsen ...“

*Anzeiger für die kath. Geistlichkeit*

„... eine Lehre des geistlichen Lebens, die, theologisch ausgezeichnet fundiert, für alle ohne Mühe vielverständlich, allweg praktisch orientiert ist ...“

*Benediktinische Monatsschrift*

Demnächst erscheint:

**Pater Rupert Mayer S. J., Anton Koerbling**

*Neue, gekürzte Ausgabe, 10. Auflage, 227 Seiten, 21 Abbildungen auf Kunstdruckpapier, 5,80 DM.*

*Biographie des Münchener Männerapostels 1876—1945.*

*Volksausgabe 3,— DM.*

**Thomas von Kempen, Nachfolge Christi**

*Formsicher und zeitnah übersetzt von Dr. H. Endrös, 2. Auflage, 292 Seiten, auf gelbem Persia-Dünndruckpapier. Geschenkausgabe: in purpurfarbigem, sehr lederähnlichem Kunststoff, flexibel gebunden, 5,40 DM.*

*Volksausgabe: In purpurfarbigem, sehr lederähnlichem Kunststoff, broschiert 2,80 DM.*

„... Dieses nächst der Bibel heute noch lebendigste zeitlose Buch der Kirche, als vorreformatorische Schrift von beiden Konfessionen geliebt, zeichnet sich in der vorliegenden Ausgabe durch seine wohldurchformte, dem modernen Sprachempfinden gerechtwerdende gute Übersetzung aus ...“

*Münchener Katholische Kirchenzeitung*

**VERLAG SCHNELL & STEINER · MÜNCHEN**

*Jede Lieferung führt mitten in die Anliegen unserer Zeit!*

# **Die Kirche in der Welt**

Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart

*Aus dem Inhalt der soeben erschienenen 2. Lieferung des IX. Jahrgangs:*

**Das naturwissenschaftliche Weltbild im Umbruch der Zeit**

Prof. Dr. Joseph Meurers, Bonn

**Beiträge zum naturwissenschaftlichen Weltbild des dialektischen Materialismus**

Prof. Dr. Hermann Kreutz, Münster, und Prof. Dr. Johannes Haas, Berlin

**Das Internationale Geophysikalische Jahr, seine Bedeutung und Aufgabe**

Prof. Dr. Leo Vieth, Münster

**Jugendkriminalität und ihre Ursachen**

Oberregierungsrat W. M. Badry, Lingen/Ems

**Sozialpolitik an der Wende**

Dr. Wilfrid Schreiber, Köln

**Künftige Aufgaben der Familienpolitik**

Ministerialdirektor Hermann Krahe, Bonn

**Lebensstandard und „soziale Würde“ des Einzelmenschen in der SBZ**

Dipl.-Kaufmann Wolfgang Förster, Berlin

**Thornton Wilder**

Dr. Gisbert Kranz, Gelsenkirchen

„In sprachlich klaren und übersichtlich gegliederten Aufsätzen erhält der Leser gediegene Belehrung über die wichtigsten Fragen der Gegenwart, zugleich eine praktische, sichere Wegweisung für die Aufbauarbeit am Menschen der Neuzeit.“

*Geist und Leben*

„Enzyklopädische Behandlung aller Wissens- und Lebensfragen des katholischen Christentums, Übersichtlichkeit, relative Kürze, Klarheit des Ausdrucks, Aktualität, Geschick der Orientierung auch über das Neueste . . .“

*Theologische Literaturzeitung*

Jede Lieferung kostet 6,— DM. Jahrgang (zu drei Lieferungen), in Leinen gebunden, 22,— DM, Einbanddecke 2,— DM. Jeder Jahrgang kann aber auch geschlossen oder nach seinen Sektionen abgeheftet werden. Dazu stehen Sammelordner zum Preis von 4,— DM zur Verfügung.

Bezug durch jede gute Buchhandlung

**VERLAG ASCHENDORFF · MUNSTER/WESTF.**

DIETRICH VON HILDEBRAND

Neuerscheinung

# Wahre Sittlichkeit und Situationsethik

194 Seiten, Leinenband 13,80 DM

## INHALT:

Einleitung	VI „Felix culpa“
I Der Pharisäer	VII Person und Handlung
II Selbstgerechtigkeit	VIII Sündenmystik
III Der tragische Sünder	IX Die christliche Haltung gegenüber Sündern
IV Geist und Buchstabe	X Grundirrtümer der Situationsethik
V Freiheit des Geistes	XI Christliche Moral

Dietrich von Hildebrand, aus der phänomenologischen Schule Husserls hervorgegangen, war schon in den Zwanziger Jahren durch seine grundlegenden Forschungen zur Wertethik („Idee der sittlichen Handlung“ und „Sittliche Werterkenntnis“) sowie durch seine Beiträge zur Vertiefung des christlichen Daseinsverständnisses („Reinheit und Jungfräulichkeit“, „Metaphysik der Gemeinschaft“) weithin bekannt. Nunmehr unternimmt er es, die Summe seiner Erkenntnisse auf dem Felde der Ethik in dem großangelegten Entwurf einer „Christlichen Ethik“ niederzulegen. „Wahre Sittlichkeit und Situationsethik“ ist ein selbständiger bedeutsamer Teil dieses auf mehrere Bände geplanten Werks. Es versucht, im unverwandten Blick auf das wahre Wesen des Sittlichen, aber zugleich aufgeschlossen für die Probleme der modernen Lebenswelt, Recht und Unrecht der Situationsethik herauszustellen, um allerdings im Ergebnis zu einer scharfen Ablehnung zu kommen.

Das relative Recht der Situationsethik beruht im Negativen auf ihrer Protesthaltung gegenüber den Kümmerformen und den abgründigen Verkehren des Sittlichen: dem Pharisäismus, der Buchstabengesinnung, des sittlichen Bürokratismus, der Mittelmäßigkeit. Die Situationsethik ist weniger eine ausgebildete Theorie des Sittlichen als eine im Lebensgefühl des modernen Menschen wirkende Orientierung auf das Einmalige der gelebten Situation. Indem sie aber zur radikalen Verwerfung aller Objektivität und Verbindlichkeit sittlicher Wertforderungen schreitet, zeigt sie sich in ihrem Unrecht.

Die erfüllende Antwort auf die von der Situationsethik aufgeführten Probleme gibt das Gesetz der Freiheit, das im christlichen Ethos der evangelischen und kirchlichen Verkündigung Wort geworden ist. Es gipfelt in der Durchdringung der christlichen Liebes- und Gehorsamshaltung, in der sowohl dem Einmaligen des individuellen Geschicks wie der strengen Verbindlichkeit der sittlichen Norm Rechnung getragen wird.

Zu beziehen durch Ihre Buchhandlung!



**PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF**

Wichtige Neuerscheinung!

Johannes Wagner

# ERNEUERUNG DER LITURGIE

AUS DEM GEISTE DER SEELSORGE

unter dem Pontifikat Papst Pius XII.

gr. 8°, 368 Seiten, Ganzleinen mit Kunstdruckumschlag ca. 15,— DM

Als einzige autorisierte Ausgabe in deutscher Sprache bringt dieses hochbedeutsame Buch den vollen Wortlaut aller Referate des Pastoralliturgischen Kongresses in Assisi und der Papstadresse an den Kongreß nebst einem Bericht über den Verlauf der Versammlung. Es gibt damit eine umfassende Einsicht in die Fragen und Probleme, die in der gegenwärtigen Phase der liturgischen Erneuerung im Vordergrund und Brennpunkt des Interesses stehen, und unterrichtet über die von maßgebenden Kirchenfürsten und Fachleuten vorgetragenen Gedanken und Lösungsvorschläge. Keiner, der sich mit den Fragen der liturgischen Erneuerung im Alltag der liturgischen und seelsorglichen Praxis befaßt (und das ist heute jeder Geistliche mit zahlreichen interessierten Laien), kann an diesem Buch vorübergehen, sondern wird es zum Gegenstand ernsthaften Studiums machen.

Die Ausstattung des Buches ist seiner Bedeutung angemessen. In klarer, gut leserlicher Schrift gesetzt, ist es auf bestem holzfreiem Papier gedruckt und in Ganzleinen gebunden. Den Kunstdruck-Schutzumschlag schmückt das Bild des Guten Hirten aus Ravenna.

Das Buch erscheint Anfang Oktober. Wegen der zu erwartenden großen Nachfrage ist zeitlige Bestellung ratsam.

**Durch alle Buchhandlungen**

**PAULINUS-VERLAG TRIER**



## Blühende Wüste

Aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche im 5. und 6. Jahrhundert. Ausgewählt und übersetzt von Sophronia Feldhohn OSB.

276 Seiten, Leinenband 13,80 DM

(Erscheint in der Reihe „Alte Quellen neuer Kraft“)

„Zu den Kleinodien der alten Mönchsgeschichten gehören zweifelsohne die mit unvergleichlicher Frische und überraschender Wirklichkeitstreue geschriebenen Biographien des Kyrillos von Skythopolis (6. Jahrhundert). Das vorliegende Buch will die schönsten Abschnitte, zumal die prachtvolle Vita des heiligen Euthymios, dem deutschen Leser aufschließen. Mehr lehrhaften Charakters ist die „Geistliche Wiese“ des Johannes Moschos (6.-7. Jahrhundert), das vielleicht am meisten gelesene Erbauungsbuch der Ostkirche. Auch daraus sind weite Abschnitte in meisterlicher Übersetzung aufgenommen.“

Wer die genuine Spiritualität des frühen östlichen Mönchtums kennenlernen will, deren Bedeutung für alle nachkommenden Generationen in Ost und West wir uns nicht groß genug vorstellen können, hat hier einen sicheren Führer.“

Prof. Heinrich Bacht S. J., Frankfurt



**PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF**

Soeben erscheint

Heinrich Faßbinder

## Des Kindes erste Schritte zu Gott

kl. 80, 107 Seiten, kart. mit Kunstdruckumschlag 1,60 DM

Recht schlecht bestellt — das weiß jeder Seelsorger — steht es um die Fähigkeit unserer jungen Mütter, ihre Kinder religiös zu bilden, ihnen von Gott, dem Heiland, der Gottesmutter, den Engeln und Heiligen zu erzählen, das religiöse Gefühl in ihnen zu wecken und sie zum Beten anzuleiten. Und das oft beim guten Willen der Mutter! Dabei geht es heute mehr denn je darum, das Kind schon in seinen ersten Lebensjahren zu Gott zu führen, es mit den grundlegenden religiösen Wahrheiten vertraut zu machen und es beten zu lehren. An dieser Aufgabe greift das Büchlein des erfahrenen Pädagogen und Seelsorgers an. In schlichter, jeder Mutter verständlicher Sprache und an vielen, aus dem Leben gegriffenen Beispielen zeigt der Verfasser, wie die Mutter im täglichen Umgang mit ihrem Kind leicht diese ihre wichtigste Erziehungsaufgabe lösen kann. Ein Geleitwort unseres Hochwürdigsten Herrn Diözesanbischofs empfiehlt das Büchlein den Müttern wärmstens. Es wartet auf die Empfehlung der Pfarrgeistlichkeit.

Durch alle Buchhandlungen

**PAULINUS - VERLAG TRIER**

*Ein neues Predigtbuch!*

HEINRICH FASSBINDER

## **Sämann Gottes**

### **Predigtgedanken**

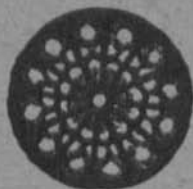
*480 Seiten auf bestem holzfreiem Papier, Ganzleinen-Band  
mit Schutzumschlag DM 14,80*

Der durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannte Verfasser des Predigtbuches „Der heilige Ring“ legt hier neue „Predigtgedanken“ vor. Die vielbeschäftigten Seelsorger werden dieses Werk freudig begrüßen, da es ihnen eine reiche Hilfe für die Ausübung ihres verantwortungsvollen Predigtamtes zu leisten vermag. Es bietet Kurzpredigten für alle Sonntage des Jahres, einen Zyklus von Fastenpredigten sowie Predigten zu allen höheren Festen und für eine Reihe von besonderen Anlässen. Der Prediger, der sich um eine vertiefte Darstellung der Glaubenswahrheiten und um eine wirksame Förderung des christlichen Lebens seiner Hörer bemüht, findet hier eine Fülle von zeitnahen, fruchtbaren Gedanken. Alle brennenden Fragen unserer Gegenwart werden behandelt, und zwar in einer sprachlichen Formung, die den Menschen von heute anspricht. Kein Seelsorger sollte versäumen, nach diesem wertvollen Buche zu greifen, um aus ihm neue Anregungen und Wegweisungen für seine Predigt-tätigkeit zu empfangen. Auch dem nach religiöser Vertiefung strebenden Laien bietet das Werk eine gehaltvolle und innerlich bereichernde Lektüre für besinnliche Stunden.

*Zu beziehen durch den Buchhandel*

**PAULINUS - VERLAG TRIER**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**  
**R. Lentzen-Deis**  
K.-G.  
**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel  
Messweinelieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süsse · Messweine

Ein neuer  
**Leonard von Matt-Bildband**  
erscheint in Kürze:

Leonard von Matt - M. H. Vicaire O.P.

## *Dominikus*

184 Seiten Bilder, 96 Seiten Text  
Gesamtumfang 280 Seiten, Großformat  
Ganzleinen mit Goldprägung: 22.- DM  
Ansichts-Sendung steht jederzeit  
zur Verfügung

## **J. B. Grads Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

Soeben erschienen:

Dr. Alois Thomas

## **Wilhelm Arnold Günther**

1763 - 1843

Staatsarchivar in Koblenz - General-  
vikar und Weihbischof in Trier  
125 Seiten gr. 8<sup>o</sup> kartoniert DM 6,80

Eine umfassende und kundige Dar-  
stellung, die in die Geschichte des  
Trierer Bistums in der ersten Hälfte  
des vergangenen Jahrhunderts wert-  
volle u. interessante Einblicke bietet.

Durch alle Buchhandlungen

**Paulinus-Verlag Trier**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

66. JAHRGANG  
PASTOR BONUS

---

## INHALT

---

### AUFSÄTZE

- Das Traditionsproblem im Alten Testament / Josef Scharbert, Bonn 321  
Franz von Sales: Über die Predigt / Franz Herrmann, Trier . . . . 336  
Edzard Schaper, der Dichter des Herrenwortes Joh. 8, 32: „Die  
Wahrheit wird euch frei machen“ / Joh. Thomas, Bernkastel-Kues 346

### KLEINERE BEITRÄGE

- Qumrân und seine „Gemeinde“ / H. Groß . . . . . 352

### BERICHTE

- Die Kirche des Fleisch gewordenen Wortes / Ignaz Backes . . . . 362  
Evangelium Veritatis / F. Mußner . . . . . 369  
Takenplatten im Trierer Land / A. Thomas . . . . . 370

- BESPRECHUNGEN . . . . . 372

---

1957 - Heft 6

---

PÄULINUS-VERLAG TRIER



**Möbeltransporte In- und Ausland**  
**Verzollung · Verpackung · Lagerung**

**Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel**

Gegr. 1899 · Telefon: 3168 u. 3169

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
 geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mûßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.



# Das Traditionsproblem im Alten Testament

Von Privatdozent Josef Scharbert, Bonn

Die verschiedenen Stadien der alttestamentlichen Wissenschaft innerhalb der letzten hundert Jahre kann man kurz mit den Stichworten charakterisieren: Literarkritik, Formgeschichte und Gattungsforschung (Gunkel, Greßmann). Traditionsgeschichte (G. von Rad, M. Noth, C. A. Simpson)<sup>1</sup>.

Die Literarkritik hatte insbesondere die geschichtlichen und prophetischen Bücher des AT in eine Anzahl von einst selbständigen literarischen Gebilden („Quellen“ oder „Dokumente“) zerlegt. Die Gattungsforschung und Formgeschichte suchte die kleinsten literarischen Einheiten („Gattungen“) d. h. die einzelnen Orts- und Stammeserzählungen, die Gesetzestexte, Lieder, Sprüche und dergl., die die „Quellenautoren“ aus der Volksdichtung übernommen haben und die zuvor lange mündlich weitergegeben worden sind, sowie ihren „Sitz im Leben“ zu erforschen. Die traditionsgeschichtliche Forschungsrichtung endlich stellte sich die Aufgabe, das Zusammenwachsen der von der Gattungsforschung aus den größeren literarischen Zusammenhängen herausgeschälten kleinsten Überlieferungseinheiten zu den großen Traditionskomplexen bis hin zu den von der Literarkritik erschlossenen „Quellen“ zu verfolgen. Dabei blieben immer die „Quellen“ die Grundlage, von denen aus man sich in die mündliche Vorgeschichte der israelitischen Literatur vorzutasten bemühte. Darum schließen die drei Forschungsrichtungen einander nicht aus, sondern sie ergänzen sich. Die bedeutendsten Einleitungswerke der Gegenwart können als Synthesen der durch die genannten Methoden erzielten Ergebnisse angesehen werden<sup>2</sup>.

## I. Uppsala-Schule

Gerade das Fundament der kritischen Erforschung des AT, die Literarkritik, versucht seit etwa einem Vierteljahrhundert eine Gruppe von Gelehrten, hauptsächlich aus den skandinavischen Ländern zu erschüttern, die eine Traditionskritik eigener Art entwickelt haben. Sie wollen mit dem „Buchverständnis“ des AT, zumal seiner vorexilischen Teile, brechen und an seine Stelle ein unverfälschtes Traditionsprinzip im Sinne von rein mündlicher Tradierung setzen.

<sup>1</sup> Näheres s. bei H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956.

<sup>2</sup> R. H. Pfeiffer, *Introduction to the OT*, New York 1941 (seither in mehreren Auflagen); A. Weiser, *Einleitung in das AT*, Göttingen 1949; A. Bentzen, *Introduction to the OT*, 2. A., Copenhagen 1952; O. Eißfeldt, *Einleitung in das AT*, 2. A., Tübingen 1956.

Bereits in den Dreißigerjahren hatten der Däne Pedersen<sup>3</sup> und der Norweger Mowinckel<sup>4</sup> gegen die literarische Aufspaltung des Pentateuchs in mehrere „Quellen“ Einwände erhoben und J, E und P nicht als Werke dreier verschiedener Schriftsteller, sondern als drei Stufen oder Schichten eines und desselben mündlichen Überlieferungsstromes verstanden, der nach dem Exil als ganzer schriftlich fixiert worden sei.

Diesen Gedanken griff Nyberg, Professor in Uppsala, auf und übertrug ihn auf das ganze AT. In einem programmatischen Aufsatz aus dem Jahr 1934 stellt er folgende die bisherige kritische Forschung umstürzende Thesen auf: 1. „Die Überlieferung ist im alten Orient selten eine rein schriftliche; sie ist überwiegend eine mündliche.“ 2. „Das schriftliche AT ist eine Schöpfung der jüdischen Gemeinde nach dem Exil.“ Vor dem Exil habe man nur zu rein praktischen, nicht aber zu literarischen Zwecken geschrieben. Was nach dem Exil niedergeschrieben wurde, lebte vor dem Exil nur mündlich in Tradentenkreisen, die den Stoff von Generation zu Generation durch mündliche Tradierung weitergaben. 3. Eine literarkritische Behandlung des AT ist ganz aufzugeben und nur die Textkritik zu pflegen, deren Aufgabe es ist, „die älteste schriftliche Überlieferung der jüdischen Gemeinde wiederzugewinnen“. Die erste nachexilische schriftliche Fixierung der israelitischen Tradition ist die Grenze, die die Literarkritik nicht mehr zu überschreiten vermag. Darüber hinaus schriftliche Quellen ausfindig machen oder „echte“ und „unechte“ Prophetenabschnitte feststellen zu wollen, ist ein sinnloses Unternehmen, da es keine literarischen Quellen vor dem Exil gegeben hat.

Diese Thesen hat er in der Folgezeit in mehreren Arbeiten zu erhärten versucht<sup>5</sup>. Sie wurden von einem Kreis nordischer Gelehrter, den man als Uppsala-Schule bezeichnen kann, übernommen, freilich auch in einigen Punkten modifiziert: Birkeland (Schüler sowohl Mowinckels wie Nybergs)<sup>7</sup>, Kapelrud<sup>8</sup>, Nielsen<sup>9</sup>, Engnell<sup>10</sup>.

<sup>3</sup> Johs. Pedersen, Die Auffassung des Pentateuchs, ZAW 49 (1931) 161–81.

<sup>4</sup> S. Mowinckel, Der Ursprung der Bileamsage, ZAW 48 (1930) 233–71; vgl. auch ZAW 53 (1935) 150 ff.

<sup>5</sup> H. S. Nyberg, Das textkritische Problem des AT am Hoseabuch demonstriert, ZAW 52 (1934) 241–54.

<sup>6</sup> Studien zum Hoseabuch, Uppsala Universitets Årsbok 1935, Heft 6; Hoseaboken, Upps. Univ. Årsb. 1941 Heft 2; Smärtornas man, Svensk Exegetisk Årsbok 7 (1942) 5–82; Korah's uppror, Sv. Exeget. Årsb. 12 (1947) 230–52.

<sup>7</sup> H. Birkeland, Zum hebräischen Traditionswesen: Die Komposition der prophetischen Bücher im AT, Oslo 1938.

<sup>8</sup> A. Kapelrud, Joel Studies, Upps. Univ. Årsb. 1948, Heft 4; Israels profeter och retten, Sv. Exeget. Årsb. 18/19 (1953/54) 17–31; Pentateuch-Problemer, Norsk Teol. Tidsskrift 56 (1955) 185–201.

<sup>9</sup> E. Nielsen, Muntlig tradition, Dansk Teol. Tidsskr. 15 (1952) 19–37,

Engnell hat die Ideen der Uppsala-Schule am klarsten zusammengefaßt und in ein System gebracht, das man etwa so skizzieren kann<sup>11</sup>:

1. Im alten Orient und daher auch in Israel werden die historischen und religiösen Traditionen nicht durch Bücher, sondern durch mündliche Tradierung bewahrt und weitergegeben. Das geschriebene Wort spielt eine untergeordnete Rolle und dient vorwiegend praktischen Bedürfnissen (Verträge, Briefe, Urkunden, Inschriften). Wenn es auch in vorexilischer Zeit schon vereinzelt Niederschriften von gewissen Überlieferungen gegeben hat, besonders gesetzlicher Art, dann ist dadurch keineswegs eine Fixierung der Tradition erfolgt, sondern die mündliche Tradierung blieb weiterhin maßgebend. Spätere Niederschriften richten sich nicht etwa nach älteren Texten, sondern allein nach der im Umlauf befindlichen mündlich tradierten Form des Stoffes. „Literarische“ Werke wie das altindische *Rig-Veda*, das arische *Avesta*, das babylonische *Enuma-elis* und *Gilgames-Epos*, die sogenannten vorexilischen Bücher des AT, die Mischna, der Talmud, der Koran u. a. verdanken ihre heutige Gestalt nicht Schriftstellern, sondern anonymer mündlicher Volksüberlieferung, die eines Tages mehr oder weniger zufällig schriftlich aufgezeichnet und damit endgültig fixiert worden ist. Eine solche schriftliche Fixierung ist der Abschluß einer langen Entwicklung, Umformung, Anpassung an Sprache und Bedürfnisse späterer Epochen und erfolgt besonders dann, wenn Vertrauenskrisen oder politische Wirren für einen Tradentenkreis die Gefahr der Auflösung mit sich bringen. Für Israel bzw. das Judentum waren solche Krisenzeiten der Untergang des Nordreiches 722, das Exil, die Makkabäerzeit und die Jahre um 70 n. Chr.

2. Jede Tradition nimmt die verschiedensten Stoffe in sich auf: Orts- und Stammeserzählungen, Legenden um Gottesmänner und Propheten, Nachrichten über geschichtliche Ereignisse und Personen, Gesetze, Ritualanweisungen, Orakel, Prophetenworte, Sprüche, Lieder und dgl., die in

88—106, 129—46, englisch: Oral Tradition, London 1954.

<sup>10</sup> L. Engnell, Gamla Testamentet: En traditionshistorisk inledning, I. (mehr bisher nicht erschienen), Stockholm 1945; Profetia och tradition, Sv. Exeg. Årsb. 12 (1947) 94—123; The Call of Isaiah, Upps. Univ. Årsb. 1949, Heft 4; Profetismens ursprung och uppkomst, Religion och Bibel 8 (1949) 1—18, und viele Artikel in dem von ihm und A. Friderichsen herausgegebenen Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, 2 Bde. Gävle 1948 u. 1952, bes. die Stichworte: Literärkritik, Mosebökerna, Profeter, Traditionshistorik metod. — Der Uppsala-Schule stehen nahe: M. Bič, Palestina od pravěku ke křesťanství (Palästina von der Urzeit bis zum Christentum), 3 Bde, Praha 1948—50, bes. Bd. III S. 70—76, 180—83; ders., Zur Problematik des Buches Obadja, Vet. Test. Suppl. 1, Leiden 1953, 11—25; ders., Obadja, Theologia Evangelica IV/2 (1951) 65—74; Svend Holm-Nielsen, Den gammeltestamentlige salmetradition, Dansk Teol. Tidskr. 18 (1955) 135—48, 193—215, bes. S. 214 f.; J. Barr, Tradition and Expectation in Ancient Israel, Scott. Journ. of Theol. X/1 (1957) 24—34.

<sup>11</sup> Vgl. Gamla Test. 209—59 und Sv. Bibl. Uppsl. II Sp. 727—74, 1429—37.

Erzählergilden, im Volksmund oder in priesterlichen und prophetischen Gemeinschaften mündlich umgingen, die aber von gewissen Tradentenkreisen gesammelt, geordnet, zu größeren Traditionskomplexen vereinigt, auswendig gelernt und in einer verhältnismäßig festen Gestalt mündlich tradiert wurden. Solche Tradentenkreise gab es vor allem an den Heiligtümern, bildeten sich aber auch um Propheten als Schulen oder Jüngergemeinschaften.

3. Innerhalb derartiger Tradentenkreise hegt man gegenüber dem überlieferten Stoff eine große Ehrfurcht und ist man darum bemüht, ihn möglichst getreu zu bewahren. Doch wird es im Laufe der Zeit notwendig, die Tradition an Sprache, Auffassungen und Bedürfnisse der Zeit anzupassen. Daher befindet sich die Überlieferung immer auch in einem Prozeß der Umwandlung, des Wachsens und der Auswahl. Tradition ist nie etwas Starres, sondern etwas Lebendiges, organisch Wachsendes. Der betreffende Tradentenkreis hält sich für befugt, notwendige Umbildungen und Anpassungen im Geiste des Begründers der Gemeinschaft oder des Meisters vorzunehmen, so daß man von einer authentischen Auslegung der Worte und Ideen jenes Gründers oder Meisters sprechen kann.

4. Tradentenkreise verschiedener Herkunft können ineinander aufgehen, wobei dann die einst selbständigen Traditionen miteinander verschmelzen. So kann z. B. nach Auflösung eines Heiligtums dessen Kultpersonal, das in einem anderen Heiligtum Aufnahme findet, seine Tradition mitbringen und der Tradition des aufnehmenden Heiligtums einverleiben. Daraus erklären sich manche Unstimmigkeiten in Sprache, Stil und Inhalt, die von der Literarkritik irrtümlich verschiedenen schriftlichen Quellen oder Autoren zugeschrieben werden. Es können sich aber auch Tradentenkreise spalten und die auseinanderfallenden Teile sich jeweils neuen Traditionszentren anschließen. Auf diese Weise kommt es zu Dubletten, die sich heute in verschiedenen Zusammenhängen oder gar in verschiedenen Büchern finden wie z. B. Jes 2, 2—4 = Mi 4, 1—3; Jer 49, 14—16 = Ob 1—4 u. a.<sup>12</sup>

5. Weil also der ganze Wachstumsprozeß der Tradition sehr kompliziert verläuft, ist es unmöglich, im einzelnen zwischen altem und jungem Material, zwischen rein mündlich überlieferten Stoffen und etwa in die mündliche Überlieferung eingearbeiteten früheren schriftlichen Aufzeichnungen, zwischen „echten“ und „unechten“ Partien zu unterscheiden. Man muß darum in der Regel auf eine Datierung der einzelnen Traditionskomplexe oder -strata verzichten, und es ist ein aussichtsloses Unterfangen, einzelne Abschnitte dieser oder jener bestimmten Persönlichkeit zuschreiben zu wollen. Ein solches Bemühen ist ein Ana-

<sup>12</sup> Vgl. E. Nielsen, *Oral Tradition* S. 79—93; Birkeland, *Traditions-wesen* 18 f.



chronismus, der unserer modernen westlichen Denkweise entspringt, die mit Büchern, Autoren und Redaktoren rechnet, die aber auf den alten Orient nicht übertragen werden darf. Engnell kann sich darum nicht genug tun, die Literarkritik — bisweilen mit beißender Ironie — als hoffnungslos überholt abzutun<sup>13</sup>.

Soweit sich die Befürworter der Uppsala-Schule mit dem Problem der Tradition beschäftigen, erstrecken sich ihre Untersuchungen hauptsächlich auf den Pentateuch und auf die Prophetenbücher.

Im Pentateuch<sup>14</sup> sind die von der Literarkritik entdeckten „Quellen“ ein Phantom. Wir haben es vielmehr bei den sogenannten vor-exilischen Geschichtsbüchern mit zwei selbständigen großen Traditionskomplexen zu tun, nämlich einerseits der Sammlung, die die heutigen Bücher Gen bis Num ausmachen, und anderseits derjenigen, die uns die Bücher Dt bis 4 Kg bewahrt haben. Für die erstere, den sog. Tetrateuch, behalten Engnell und Kapelrud die Bezeichnung P bei; jedoch ist ihnen P nicht ein Werk oder eine „Quelle“ neben J und E, sondern einfach der letzte Tradent, der den ganzen Überlieferungskomplex niedergeschrieben hat. Ebenso ist das „deuteronomistische Geschichtswerk“ oder das Werk des „Deuteronomisten“<sup>15</sup> das schriftlich fixierte Endstadium eines Überlieferungsstromes. Beide großen Traditionssammlungen wurden erst im oder nach dem Exil schriftlich festgehalten und erhielten damit im großen und ganzen ihre heutige Gestalt. Jede der beiden Sammlungen enthält sehr verschiedenartiges, sowohl altes wie junges Material, wobei vor allem der gesetzliche und der erzählende Stoff aus ganz verschiedenen Kreisen stammt, die aber durch irgendwelche Umstände, insbesondere unter dem Einfluß des Kultes, bei dem ja die Darstellung der Heilsgeschichte und die Gesetzesunterweisung des Volkes gepflegt wurde, einander angezogen haben und schließlich miteinander verschmolzen worden sind. So erklärt sich die sonderbare, kaleidoskopartige Mischung von Erzählungen, Liedern, liturgischen Texten, Gesetzen, Predigten und dgl., die uns im heutigen Pentateuch vorliegt. Es ist heute nicht mehr möglich, bestimmte Teile des Pentateuchs auf Moses zurückzuführen, doch müssen wir der Tradition Glauben schenken, wenn sie diesen als den eigentlichen Begründer der atl. Heilsgeschichts-, Gesetzes- und Kulttradition betrachtet. Das von ihm stammende Erbe mußte im Lauf der Zeit durch die offiziellen Organe der Kultgemeinde bzw. des Zwölfstämmeverbandes den Bedürfnissen der Zeit angepaßt und

<sup>13</sup> Vgl. Gamla Test. 187, 190, 209 ff sowie die Stichworte Literarkritik und Mosebökerna in Sv. Bibl. Uppsl.

<sup>14</sup> Vgl. Engnell, Gamla Test. Kap. V: Pentateuchproblemet (S. 168—259); ders. s. v. Mosebökerna in Sv. Bibl. Uppsl.; A. S. Kapelrud in Norsk Teol. Tidskr. 56 (1955) 185—201.

<sup>15</sup> Vgl. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien I, Halle 1943.



authentisch ausgelegt werden, wobei entsprechende Erweiterungen selbst wieder fester Bestandteil der Tradition wurden. Da es sich um Überlieferungen handelt, über die offizielle Organe der Gemeinde wachten, müssen wir ihnen ein weit größeres Vertrauen entgegenbringen, als es die literarkritische Schule getan hat.

Bezüglich der Entstehung der Prophetenbücher<sup>16</sup> gehen die Vertreter der Uppsala-Schule von zwei Voraussetzungen aus:

1. Die Propheten, deren Namen die kanonischen Bücher tragen, haben nicht geschrieben, sondern gesprochen.

2. Die Propheten sammelten um sich einen Jüngerkreis, in dem Wort und Geist des Meisters fortlebten, aber doch auch nach den Gesetzen aller mündlichen Tradition durch Anpassung und Auslegung umgebildet wurden, wobei man nicht zwischen Worten bzw. Ideen des Meisters und denen der Schüler unterschied. In diesen Kreisen erfolgte die Sammlung des ganzen von dem betreffenden Propheten stammenden Materials an Orakeln, Sprüchen, Predigten, Legenden usw. nach einem doppelten Ordnungsprinzip:

a) Nach dem Prinzip der Stichwort- oder Sachassoziation: Man stellte Worte zusammen, die z. B. mit „Wehe!“ beginnen, wie Jes 5, 8—22, oder Drohworte gegen Könige von Juda (Jer 21, 11—23, 8), Drohungen gegen falsche Propheten (Jer 23, 9—40) oder gegen fremde Völker (Jer 46—51; Ez 25—32) u. ä. Solche Worte wurden immer miteinander tradiert, auch wenn sie aus verschiedenen Zeiten stammen; überhaupt spielt die chronologische Anordnung gegenüber der sachlichen oder der nach Stichworten keine nennenswerte Rolle. Bei der Zusammenstellung solcher kleinerer Traditionskomplexe zu größeren Sammlungen wechselt man ab zwischen Worten der Propheten und Worten über die Propheten, zwischen Ich- und Er-Berichten, zwischen Heils- und Unheilsworten, zwischen Prosa und Poesie. Für diese uns sonderbar anmutende, im Orient aber beliebte Form der meisten unserer Prophetenbücher (Jes 1—39, das ganze Jeremia- und Ezechielbuch, Hos, Am, Mi) prägt Engnell in Anschluß an Nyberg die Bezeichnung *Diw antypus*, der uns aus der persischen und arabischen Literatur geläufig ist.

b) Nach dem Kult- oder Liturgieprinzip: Im Kult, bei der liturgischen Feier wechseln Gottesspruch — Menschenwort; Unheilsdrohung — Bußruf — Bußgebet — Heilsverkündigung; Toraerteilung — Verpflichtung oder Bundesschluß; nach Analogie zur vorderasiatischen Tammuzliturgie, d. h. dem Kult des sterbenden und auferstehenden Vegetationsgottes *Descensus*

<sup>16</sup> Die Auffassungen der Uppsalaschule über die Prophetenbücher teilt — von einigen Konsequenzen abgesehen, die wir unten kennen lernen werden — S. Mowinkel, *Oppkomsten av profetlitteraturen*, Norsk Teol. Tidskr. 43 (1942) 65—111; ders., *Prophecy and Tradition*, Oslo 1946, und M. Bič, *Palestina III* S. 185—222.

— Klage — *Ascensus* — Jubel miteinander ab. Weil diese kultischen Schemata dem Volk in Fleisch und Blut übergegangen sind, können nach ihrem Vorbild geordnete Traditionselemente leicht im Gedächtnis behalten und mündlich tradiert werden. Als solche „prophetische Liturgien“ seien Jes 40—55, Nah, Ob, Joel, Hab und einige kleinere Abschnitte innerhalb der zum Diwantypus zählenden Prophetenbücher wie z. B. Jes 10; Jer 14, 1—15, 9; Am 2 und 3; Mi 7, 8—20 anzusehen<sup>17</sup>. Engnell spricht hier vom Liturgietypus.

Weil man innerhalb solcher prophetischer Kreise nicht zwischen den Worten des Propheten und denjenigen seiner Schüler, die sich gleichfalls für prophetisch inspiriert hielten, unterschied, kann auch der heutige Exeget nicht mehr sogenannte echte oder unechte Worte ausscheiden oder gegeneinander ausspielen; er muß überhaupt darauf verzichten, die *ipsissima verba* der Propheten feststellen zu wollen. Andererseits erhält er aber eine Erklärung dafür, wie z. B. Jes 40—55 und 56—66 zusammen mit 1—39 „Buch des Jesaja“ genannt werden können; es sind eben verschiedene Schichten eines Überlieferungsstromes, der aus ein und demselben Tradentenkreis stammt, der Traditionen um den Propheten Jesaja pflegte.

## II. Kritik

Natürlich mußten die von den Uppsalensern ausgesprochenen Gedanken Kritik hervorrufen, die besonders an drei Punkten ansetzte:

Ein erster Einwand betrifft die Überschätzung der mündlichen und die Unterschätzung der schriftlichen Tradition.

Bereits im Jahr 1934 hatte H. G. Güterbock<sup>18</sup>, anscheinend ohne die Thesen Nybergs zu kennen, gezeigt, welch großen Wert babylonische und hethitische Chronisten auf möglichst authentische und alte schriftliche Dokumente legten; fanden sie keine, dann erfanden sie solche. Andere

<sup>17</sup> Engnell, Sv. Bibl. Uppsl. II 763 f und Sv. Exeg. Årsb. 12 (1947) 112 f, betrachtet nur Joel und Hab als eigentliche Kultdichtung, die anderen genannten Bücher nur als Nachahmung kultischer Schemata. — Die Frage, ob die Propheten zum Kultpersonal gerechnet werden können, ist heute viel diskutiert, doch kann hier nicht näher darauf eingegangen werden; vgl dazu A. Haldar, *Associations of Cultprophets among the Ancient Semites*, Diss. Uppsala 1942; G. Quell, *Der Kultprophet*, TILZ 81 (1956) 401—04; K. Roubos, *Profetie en Cultus*, Wageningen 1956; H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets*, *Journ. of Sem. Studies* 1 (1956) 338—60; ders., *The Faith of Israel*, London 1956 S. 138 f; C. Kuhl, *Israels Propheten*, München 1956 S. 5—36.

<sup>18</sup> H. G. Güterbock, *Die historischen Traditionen und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200*, ZA 42 (1934) 1—91; 44 (1938) 45—149.

Forscher, z. B. Ringgren<sup>19</sup>, Laessöe<sup>20</sup>, Van der Ploeg<sup>21</sup>, Calderone<sup>22</sup>, Widengren<sup>23</sup> (dieser auf dem Gebiet der Erforschung des sakralen Königtums selbst ein Hauptvertreter der Uppsala-Schule) kommen zu ganz anderen Ergebnissen als Nyberg und seine Schüler. Sie weisen darauf hin, daß Israel in einer Welt lebt, die schriftliche Aufzeichnungen sehr hoch einschätzt. Babylonische Schreiber berufen sich häufig auf ihre schriftlichen Vorlagen und sagen es ausdrücklich, wo sie mangels schriftlicher Vorlagen nur nach mündlicher Mitteilung eines Gewährsmannes schreiben<sup>24</sup>. Laessöe stellt fest, daß Werke wie das *Enuma-eliš* oder das *Gilgamešepos* überhaupt erst geschaffen werden konnten, als die Schreibkunst in größerem Umfang angewandt wurde<sup>25</sup>. Vorher gab es nur verschiedene, an Umfang sehr begrenzte Liederzyklen, Sagenkränze und Mythen ohne inneren logischen Aufbau, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten nach Inhalt und Form voneinander stark abwichen, so daß man auf keinen Fall von einer mündlichen Fixierung größerer Traditionskomplexe reden darf. Erst die Schreibkunst gibt die Möglichkeit, disparates Material der Volksdichtung unter einheitlichen Gesichtspunkten und zusammenhängenden logischen Gedankengängen um bestimmte Ideen oder Personen zusammenzufassen und der Nachwelt in fester Gestalt zu hinterlassen.

Im AT selbst finden sich eine ganze Reihe von Hinweisen auf schriftliche Quellen. So werden genannt das „Buch des Aufrechten“<sup>26</sup>, das „Buch der Kriege Jahwes“<sup>27</sup>, die „Chronik der Könige von Israel“ bzw. „Juda“<sup>28</sup>. Von Moses und Josue wird ausdrücklich erwähnt, daß sie Lieder, Berichte, Gesetze oder Mahnungen an das Volk aufgezeichnet bzw. in das „Gesetzbuch Jahwes“ geschrieben haben<sup>29</sup>. Unter den Propheten ist mindestens von Jeremia bekannt, daß er selbst eine Sammlung seiner Reden anlegte, die später noch durch andere schriftliche Ergänzungen erweitert worden

<sup>19</sup> H. Ringgren, *Oral and Written Tradition*, *Studia Theol. Lund* III/1 (1951) 34–59.

<sup>20</sup> J. Laessöe, *Literary and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia*, *Studia orientalia Johs. Pedersen dedicata*, København 1953 S. 205–18.

<sup>21</sup> J. van der Ploeg, *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'AT*, *Revue Bibl.* 54 (1947) 5–41.

<sup>22</sup> Ph. J. Calderone, *Oral Tradition and the OT*, *The Theologian* XI/2 (1956) 33–42.

<sup>23</sup> Geo Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets*, Upps. Univ. Årsb. 1948, Heft 10.

<sup>24</sup> Vgl. H. F. Lutz *Selected Sum. and Babyl. Texts*, Univ. Museum of Pennsylvania Publ. Babyl. Section I/2, Philadelphia 1919 Nr. 106, 212, 213.

<sup>25</sup> Laessöe aaO. 211 f.

<sup>26</sup> Jos 10, 13; 2 Sm 1, 18.

<sup>27</sup> Num 21, 14.

<sup>28</sup> 3 Kg 14, 19. 29 u. ö.

<sup>29</sup> Ex 24, 4; Dt 31, 22; Jos 24, 26 u. a.

ist<sup>30</sup>. Man wird ferner Erzählungen wie den Sintflutbericht<sup>31</sup> und die Datan-Abiron-Korah-Geschichte Num 16<sup>32</sup> kaum anders erklären können als aus einer Zusammenarbeit zweier schriftlicher Vorlagen; denn eine rein mündliche Tradition hätte die Unstimmigkeiten eher ausgeglichen, während sich ein Redaktor, der zwei schriftliche Quellen vor sich hat, stärker an den Wortlaut des Textes gebunden fühlt und daher solche Unstimmigkeiten in Kauf nimmt. O. Eißfeldt<sup>33</sup> wendet gegen Engnell und Mowinkel ein, es sei völlig unerklärlich, wie prophetische Ich-Berichte größeren Umfangs mündlich weitergegeben werden konnten, wenn sie nicht von dem betreffenden Propheten selbst niedergeschrieben oder wenigstens diktiert worden sind.

Ein zweiter Einwand richtet sich gegen die angeblichen Tradentenkreise, zumal die Jüngerschulen der Propheten<sup>34</sup>. Wenn man auch zugibt, daß an den Heiligtümern in den Priesterkollegien die religiösen Traditionen Israels eine sorgfältige Pflege erfahren haben, wird man auf jene Kreise nicht ohne weiteres die Methoden der spätmündlichen Rabbinen- oder der arabischen Koranschulen übertragen dürfen, wie es Nyberg und Engnell getan haben. Wir wissen weder etwas näheres über die Organisation noch über die Arbeitsweise solcher Tradentenkreise. Von Priestern und Leviten ist aus dem AT bekannt, daß sie das Gesetz des Moses — in welchem Umfang und welchen Inhalts, bleibt freilich unklar — dem Volk vorlasen<sup>35</sup>. Was die angeblichen Schulen von Prophetenjüngern betrifft, wäre zu sagen, daß zwar die Nebiim der älteren Zeit tatsächlich in Gruppen und Gemeinschaften lebten<sup>36</sup>, aber gerade aus jenen Gemeinschaften, außer einigen wenigen kurzen Nachrichten erzählenden oder legendären Inhalts, keine Traditionen auf uns gekommen sind, während umgekehrt von den sogenannten Schriftpropheten uns keine Jüngerkreise bekannt sind, die in der von den Uppsalensern oder von Mowinkel angenommenen Weise die Traditionen eines Propheten gepflegt hätten; die einzige Stelle Jes 8, 16, auf die man sich u. U. berufen könnte, ist weder sprachlich noch sachlich klar genug, als daß man daraus weitgehende Folgerungen ziehen könnte. Jedenfalls ist es gänzlich unwahrscheinlich, daß sich ein auf Jesaja zurückgehender Jüngerkreis über anderthalb Jahrhunderte bis nach dem Exil gehalten haben sollte, und

<sup>30</sup> Jer 36, 32.

<sup>31</sup> Nielsen, Oral Tradition 93—103, hat die Argumente für die Quellenscheidung kaum entkräftet.

<sup>32</sup> Auch H. S. Nyberg, Korahs uppror, Sv. Exeg. Årsb. 12 (1947) 230—52, bietet keine gelungene Widerlegung der Quellenscheidung.

<sup>33</sup> O. Eißfeldt, Zur Überlieferungsgeschichte der Prophetenbücher des AT, ThLZ 73 (1948) 529—34, bes. 531—34.

<sup>34</sup> Vgl. bes. Widengren und Van der Ploeg aaO.

<sup>35</sup> Dt 31, 9—11; Jos 8, 33—35; 4 Kg 23, 2.

<sup>36</sup> 1 Sm 10, 5, 10; 19, 20—24; 4 Kg 2, 3, 15; 4, 38 u. a.

so wird das Rätsel um den sog. Deutero- und Tritojesaja oder um andere nachexilische Abschnitte vorexilischer Prophetenbücher nach wie vor ungelöst bleiben. Dem Jeremia steht nur Baruch zur Seite, und ihm wird man wohl einen gewissen Anteil am Zustandekommen unseres heutigen Jeremia-Buches zuschreiben müssen; aber das hat nichts mit einem Tradentenkreis im Sinne der Uppsala-Schule zu tun. Amos, Hosea, Micha und Ezechiel waren aller Wahrscheinlichkeit nach einsame Persönlichkeiten ohne Schüler und von den übrigen ist uns zu wenig bekannt, als daß wir von Jüngerkreisen oder „Schulen“ reden könnten.

Ein dritter Einwand betrifft die *Inkonsequenz* der Uppsala-Schule. Einerseits behauptet sie, die Überlieferung nehme schon in der mündlichen Tradierung weitgehend eine feste Form an, und beansprucht sie, die einzig mögliche Methode erarbeitet zu haben, um eine wirkliche Traditionsgeschichte betreiben zu können<sup>37</sup>, andererseits meint sie, altes und junges, echtes und unechtes Material nicht auseinanderhalten zu können. Handelt es sich um Traditionskomplexe, die wirklich schon bei der mündlichen Tradierung feste Gestalt angenommen haben, dann sind sie zumindest schriftlichen Urkunden sehr ähnlich und müssen dann mittels Kriterien, die denen der Literarkritik analog sind, zu unterscheiden sein. Demnach dürften sich doch auch nach Zeit und Milieu unterscheidbare Schichten oder *Strata* feststellen lassen. Man braucht darum nicht so schnell auf eine historische Erforschung der uns im AT vorliegenden Traditionen zu verzichten, wie es Nyberg und seine Schule tun<sup>38</sup>. In diesem Punkt hat sich Mowinckel, auf den sich die Uppsalenser gerne berufen und dessen eigene Auffassungen über die Prophetenbücher weithin mit denen Birkelands und Engnells übereinstimmen, entschieden distanziert. Er wirft diesen eine rein flächenhafte Betrachtungsweise des ATs vor, da sie den Versuch, über die nachexilische Endgestalt des ATs hinauszugehen, aufgeben. Dann verliere die Bezeichnung „Traditionsgeschichte“ jeden Sinn<sup>39</sup>. A. Bentzen, der in mancher Hinsicht gleichfalls der Uppsala-Schule nahesteht, hat mit Recht die völlige Ablehnung literarkritischer Methoden als verfehlt erachtet und seinerseits an der Literarkritik festgehalten<sup>40</sup>.

### III. Ergebnisse

Trotz dieser berechtigten Einwände verdankt die atl Wissenschaft doch der Uppsala-Schule auch manche wertvolle Anregungen.

<sup>37</sup> Vgl. Engnell, *Gamla Test.* S. 39–44, 209–59; ders., *Sv. Bibl Uppsl.* II. 1430 f.

<sup>38</sup> Vgl. O. Eißfeldt, aaO.

<sup>39</sup> Mowinckel, *Prophecy and Tradition*, und *Norsk Teol. Tidskr.* 43 (1942) 65 ff.

<sup>40</sup> Aa. Bentzen, *Introduction* I. 102–08; ders., *Bemerkungen über neuere Entwicklungen in der Pentateuchfrage*, *Archiv Orientalní* 19 (1951) 226–32.



Es ist unbestreitbar ein Verdienst der genannten Skandinavier, einmal auf die Bedeutung der mündlichen Tradition bei der Entstehung unserer kanonischen Bücher hingewiesen zu haben. Man wird die Einseitigkeiten der literarkritischen Schule und die der Uppsaler vermeiden und sie durch ein Sowohl-als-auch ersetzen müssen, d. h. man wird sowohl die Erforschung der Gesetze der mündlichen Überlieferung als auch die Anwendung literarkritischer Methoden fordern müssen. Daß die mündliche Tradition beim Zustandekommen der atl Bücher eine Rolle gespielt hat, ist übrigens schon von anderen Exegeten erkannt worden. Bereits Lagrange<sup>41</sup>, Gipsen<sup>42</sup>, Lods<sup>43</sup>, Vaccari<sup>44</sup> hatten sich insbesondere die heutige Gestalt des Pentateuchs aus dem gegenseitigen Einfluß von schriftlicher und mündlicher Tradition zu erklären versucht. Das AT selbst enthält mancherlei Hinweise auf die mündliche Überlieferung. Vor allem ein zweifacher „Sitz im Leben“ für mündliche Traditionsbildung kommt in Betracht:

1. Die Familie: Die Weisheitsliteratur legt den Eltern nahe, ihre Kinder zu unterweisen<sup>45</sup>. Das Deuteronomium macht es allen Israeliten zur Pflicht, die Söhne über die Gebote und über die Heilsgeschichte zu unterrichten<sup>46</sup>. Einen festen Platz nimmt die in der Familie gepflegte Heilsgeschichtstradition bei der häuslichen Paschafeier ein; der Vater muß seiner Familie den Sinn der Feier erläutern und dabei von den Großtaten Jahwes in der Geschichte des Volkes erzählen<sup>47</sup>.

2. Der Kult: Beim Darbringen der Erstlingsfrüchte rekapituliert man die Großtaten Gottes in der Geschichte des Volkes im sogenannten „kleinen geschichtlichen Credo“<sup>48</sup>. Nach Jos 24, 2—15 trägt bei der kultischen Bundeserneuerung der Leiter der Kultgemeinde mündlich die wichtigsten Begebenheiten aus der Heilsgeschichte vor. Das Deuteronomium ist als mündlich vorgetragene Ansprache des Moses formuliert. Nach dem Vorbild dieser Mosesrede dürften Priester und Leviten an den Jahresfesten zum Volk gesprochen haben<sup>49</sup>. Auch die Psalmen zeugen davon, daß

<sup>41</sup> M. - J. Lagrange, *La methode historique surtout à propos de l'AT*, Paris 1903; ders., *L'autenticité de la Genèse et la théorie des documents*, *Revue Bibl.* 47 (1938) 163—83.

<sup>42</sup> W. H. Gipsen, *Mondelige overlevering in het OT*, Meppel 1932.

<sup>43</sup> A. Lods, *Le rôle de la tradition orale dans la formation des récits de l'AT*, *RHR* 88 (1933) 51 ff.

<sup>44</sup> A. Vaccari, *Verbum Domini* 17 (1937) 371 ff u. *Le dualisme littéraire de l'AT et la question du Pentateuque*, *Actes du XXe Congr. Int. des Orientalistes Bruxelles 1938*, Louvain 1940 S. 274 f.

<sup>45</sup> Vgl. Spr 1, 5—7; 2, 1 f u. ö.

<sup>46</sup> Dt 4, 10; 6, 7. 20—25; 31, 13; vgl. auch Gen 18, 19.

<sup>47</sup> Ex 13, 8. 14—16.

<sup>48</sup> Dt 26, 5—10; vgl. dazu G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT 26, Stuttgart 1938.

<sup>49</sup> Vgl. H. Junker in *Echter-Bibel* 2. A. I. Würzburg 1955, 449.

man von den Heilstaten Jahwes an Israel aus der mündlichen Überlieferung wußte<sup>50</sup>. In Jer 26, 17—19 haben wir einen Beleg dafür, daß auch die Worte der Propheten in der mündlichen Tradition schon in vor-exilischer Zeit ein gewisses kanonisches Ansehen genossen, auf die man sich in religiösen Streitfragen berief.

Das Vorhandensein offizieller „Tradentenkreise“ an den Heiligtümern, seit David am Tempel und wohl auch am Hof zu Jerusalem, wird man kaum bezweifeln können. Ebenso dürfte es zutreffen, daß dort die Traditionen einen gewissen Anpassungs- und Umbildungsprozeß durchmachten, der dann wohl auch etwa vorhandene Texte nicht unberührt ließ. Mündliche und schriftliche Überlieferung werden sich eben gegenseitig beeinflußt haben. Vor allem werden wir eine Tatsache berücksichtigen müssen, auf die der tschechische Exeget M. Bič mit Nachdruck hinweist<sup>51</sup>. Dieser übernimmt zwar die Auffassungen Nybergs und Engnells bezüglich der Komposition der Prophetenbücher<sup>52</sup>, nimmt jedoch an, daß schon vor dem Exil viel geschrieben worden war. Da man sich aber auch das Geschriebene gedächtnismäßig eingeprägt und dann mündlich tradiert habe, sei es möglich gewesen, im und nach dem Exil den Überlieferungsbestand zu rekonstruieren und ihn über die Katastrophe der Jahre nach 587 hinüberzuretten. Seiner Annahme, daß die in das Exil geführten Judäer kaum oder höchstens in sehr geringem Umfang Schriftstücke mitnehmen konnten und auch in Juda selbst, vor allem nach der Zerstörung des Tempels und seiner Archive, nur Bruchstücke des alten Urkundenbestandes erhalten geblieben sind, wird man ohne Bedenken zustimmen dürfen. Leute, die über die Überlieferung Bescheid wußten, haben während des Exils begonnen, aus den spärlichen geretteten schriftlichen Unterlagen und aus dem Gedächtnis die Traditionen ihres Volkes zu sammeln. „Nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft richteten sie im erneuerten Tempel ein neues Archiv ein, aus dem später die Sammlung des AT erstand. Ihr Bemühen ging dahin, alles zu retten. Deshalb zögerten sie nicht, auch uneinheitlich überlieferte Stücke nebeneinander zu stellen. Sie selbst bemühten sich um möglichst große Treue, und zwar auch dort, wo sie einen Abschnitt schon nicht mehr recht verstanden“, bzw. wo ein Stoff ihren eigenen Auffassungen nicht ganz gerecht wurde; so kam es zu einer „Petrifikation des Textes, wie wir ihn heute im AT haben“<sup>53</sup>. Es ist selbstverständlich, daß bei der im Zusammenhang mit der Neuordnung der Gemeinde unter Esra und Nehemia notwendig gewordenen Sammlung und Redigierung des geretteten Überlieferungsbestandes manches neu gruppiert und formuliert werden mußte. Diese Gedankengänge von Bič

<sup>50</sup> Ps 22, 5; 44, 2; 77, 12 f; 78, 3—5; 105, 5 f.

<sup>51</sup> M. Bič, *Palestina* III. 72—76.

<sup>52</sup> aaO. 70—77, 124—28, 139, 199 f.

<sup>53</sup> aaO. 73.

sind tatsächlich geeignet, uns die heutige Gestalt der vorexilischen Bücher des AT begreiflich zu machen. Von daher erklärt sich das Nebeneinander so disparaten Materials, wie wir es z. B. im Pentateuch oder im Jesajabuch vor uns haben.

Wie sich freilich im einzelnen die gegenseitige Beeinflussung von mündlicher Tradierung und schriftlicher Aufzeichnung vollzogen hat und wie die nachexilischen Sammler bzw. „Redaktoren“ des vorexilischen Überlieferungsgutes vorgegangen sind, müßte noch von Fall zu Fall ergründet werden, und man wird wohl auch nicht mehr zu völliger Klarheit kommen. Die Frage nach dem Einfluß der mündlichen Tradition auf die spätere Textgestalt des AT wird also vorläufig noch ein Problem bleiben; doch ist schon viel gewonnen, wenn die Exegese überhaupt um das Problem weiß.

Als ein weiteres Verdienst muß man es den skandinavischen Gelehrten zugute halten, daß sie das Vertrauen auf die Tradition so nachdrücklich betonten. Wenn es richtig ist, daß sowohl die mündliche wie die schriftliche Tradition eng mit dem Kult und mit Priesterkreisen am Tempel verbunden war, darf man mit Engnell und anderen nordischen Exegeten annehmen, daß dort trotz aller notwendig gewordenen Anpassung an spätere Verhältnisse doch die Überlieferung im wesentlichen treu bewahrt blieb. Mit dieser Auffassung hat sich die Uppsala-Schule auf katholischer Seite manche berechtigte Sympathien erworben.

Die Annahme einer gegenseitigen Beeinflussung von mündlicher und schriftlicher Tradition führt vielleicht zwei der schwierigsten Probleme, vor die sich der Alttestamentler gestellt sieht, einer Lösung näher, die Pentateuchfrage und die Frage nach der Entstehung der Prophetenbücher.

Es ist natürlich noch nicht die Zeit gekommen, den bisherigen eine neue Pentateuchhypothese gegenüberzustellen. Ohne Berücksichtigung der mündlichen Tradierung wird man aber den Pentateuch überhaupt nicht verstehen können. So sieht auch Weiser<sup>54</sup> die verschiedenen Pentateuchsichten an als „Aus- und Umgestaltung und Zusammenordnung im Festkult vorhandener Stoffe und Traditionen, wofür jeweils die besonderen kultischen Bedürfnisse und die geistige Tendenz der geschichtlichen Situation ausschlaggebend waren“. Die heutige Gestalt des Pentateuchs ist nach Weiser das Ergebnis des im Kult vor sich gehenden mündlichen Vortrags, „indem jeweils die Stücke zum Vortrag gelangten, die den Bedürfnissen der Zeit entsprachen und ältere Überlieferungsformen ersetzen sollten. So wurde das Ältere in seiner literarischen Gestalt neben dem Neuen zwar belassen, aber im kultischen Vortrag durch die neue Tradition ersetzt, ein Vorgang stetiger lebendiger Traditionsgestaltung, der erst mit der Endreaktion des Priesterkodex und der gleichmäßigen

<sup>54</sup> A. Weiser Einleitung in das AT S. 78 f.

liturgischen Verwertung der Tora seit Esra zu einem gewissen Abschluß gelangte . . . Wahrscheinlich hat die mündliche Tradition noch längere Zeit neben der schriftlichen weiterexistiert und diese beeinflußt“. Diese Ausführungen Weisers zum Pentateuch können durch die von Bič ergänzt werden, der vielleicht noch besser die Verhältnisse um 722 und 587 berücksichtigt: „Leben ist ständige Bewegung und auch der Kult kann bei all seiner Starrheit nicht auf einer bestimmten Stufe stehenbleiben, wenn er nicht verkümmern will. Darum traten zu den geheiligten Texten weitere Teile dazu, die zunächst nur mündlich im Umlauf waren . . . Israel hat nicht nur ein Heiligtum, sondern wie in Jerusalem hatte man auch anderswo verschiedene Archivalien, die sicher beim Fortschreiten der Kultzentralisation nicht alle untergingen, sondern wenigstens zum Teil in das Tempelarchiv zu Jerusalem übertragen wurden. Man kann vorläufig noch nicht mit einem handgreiflichen Beweis dienen, aber mit großer Wahrscheinlichkeit lassen sich schon jetzt gewisse Abschnitte . . . für die Heiligtümer des Nordreichs reklamieren. . . . Natürlich hatten sich dann auch örtliche Charakteristika herausgebildet, durch die wir teilweise die Unterschiede, die sich in der Tora erhielten, aufhellen können. Als geheiligt wurden solche Texte übernommen — wenn sie auch nicht (scil. im Kult) verwendet wurden —, schließlich zu einem Ganzen vereinigt und durch passende Auslegung harmonisiert. Die babylonische Gefangenschaft ist sicherlich die Zeit, da die einstigen Unterschiede . . . vergessen wurden und da pietätvoll alles gesammelt wurde, was die Katastrophe überdauert hat.“<sup>55</sup>

Auch katholische Exegeten wie R. De Vaux<sup>56</sup>, Cazelles<sup>57</sup>, Clamer<sup>58</sup>, Steinmann<sup>59</sup>, Junker<sup>60</sup> u. a. sprechen jetzt, deutlich unter dem Einfluß der Uppsala-Schule, im Pentateuch lieber von Traditionsschichten, Überlieferungsströmen, Tradentenkreisen o. ä. statt von Quellen oder Dokumenten.

Auch in den Prophetenbüchern haben wir mit der mündlichen Tradition zu rechnen, selbst wenn wir über bestimmte Tradentenkreise nicht unterrichtet sind. Man braucht aber nicht an einer „perspektivischen Durchleuchtung“<sup>61</sup> dieser Bücher zu verzweifeln, sondern man wird doch mit Methoden, die denen der Literarkritik ähnlich sind, die verschiedenen

<sup>55</sup> Bič aaO. 181 f.

<sup>56</sup> R. De Vaux, *La Genèse*, Paris 1953; *À propos du second centenaire d'Astruc*, Vet. Test. Suppl. 1, Leiden 1953 S. 182—98; in einer Rezension RB 61 (1954) 425 f.

<sup>57</sup> H. Cazelles, *Lévitique*, Paris 1951; *Les Nombres*, Paris 1952; *Le Deutéronome*, Paris 1950; *À propos du Pentateuque*, Biblica 35 (1954) 279—98.

<sup>58</sup> A. Clamer *Genèse*, Paris 1935 1—101.

<sup>59</sup> J. Steinmann *Les plus anciennes traditions du Pentateuque*, Paris 1954.

<sup>60</sup> In der *Echter-Bibel* 2. A. I. S. 16—18, 449.

<sup>61</sup> Vgl. Eißfeldt, *ThLZ* 73 (1948) 29.

Schichten wenigstens annähernd voneinander abheben und somit ein wenn auch noch unvollkommenes Bild vom Werden des betreffenden Prophetenbuches gewinnen können. Das Suchen nach den *ipsissima verba* der Propheten bleibt also eine legitime Aufgabe der Exegese und man kann Mowinckel nur beipflichten, wenn er schreibt: „Hinter der Tradition zeichnen sich trotz allem die machtvollen Gestalten der Propheten ab, die gerade jene Tradition ins Leben gerufen haben, und in gar manchen Fällen sprechen ihre eigenen Worte so vernehmlich zu uns, daß wir nicht fehlgehen können.“ Manchmal werden wir zwar auf völlige Klärung verzichten müssen; die Stimme der Propheten „klingt da mehr wie eine wuchtige Leitmelodie oder wie ein tiefer Unterton im Chor der Tradition, . . . überflutet von der vielstimmigen Begleitmusik der Überlieferung. Aber wo sich uns eine Möglichkeit bietet, ihre eigenen Worte sicherzustellen und ihre ursprünglichen Reden zu greifen . . ., da wollen wir versuchen, sie mit allen uns zu Gebote stehenden Mitteln sowohl der Form- und Traditionsgeschichte wie der Literarkritik ausfindig zu machen.“<sup>62</sup>

<sup>62</sup> S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition* S. 88.



# Franz von Sales: Über die Predigt

Von Pfarrvikar Franz Hermann, Trier

Unter den zahlreichen, auch uns Heutige noch ansprechenden Briefen des heiligen Franz von Sales wird ein ausführliches Schreiben an Msgr. André Frémiot, den neu ernannten Erzbischof von Bourges, vom Jahre 1604<sup>1</sup> überliefert.

André Frémiot ist ein Bruder der heiligen Johanna Frémiot von Chantal. Er war am 16. 6. 1603 zum Erzbischof von Bourges präkonisiert worden. Damals noch Subdiakon, wurde er am 6. 12. 1603 in Paris zum Priester geweiht, verschob aber seine erste heilige Messe bis zum Gründonnerstag des folgenden Jahres<sup>2</sup>. Wie wir dem Brief entnehmen können, hat der heilige Franz von Sales seiner ersten heiligen Messe beigewohnt. Er schreibt am Schluß unseres Briefes: „... um Ihnen zur Seite zu stehen, wie ich die Ehre hatte, es zu tun bei Ihrer ersten heiligen Messe...“ Diesem, vor seiner hohen Aufgabe zurückbehebenden, unsicheren jungen Bischof, der noch nie auf einer Kanzel gestanden hatte, widmete der Heilige einen großartigen Brief. Er ist ein kleines Meisterwerk<sup>3</sup>, eine klar gegliederte Darstellung über die Aufgabe und Kunst echter christlicher Predigt. Der Verfasser schrieb den Brief anfangs Oktober 1604<sup>4</sup> im Frieden des väterlichen Schlosses zu Sales. Vieles an ihm mag zeitbedingt sein und ist den besonderen Umständen angepaßt. Das gilt besonders vom Schluß, wo er nicht müde wird, mit allen möglichen Vergleichen und Hinweisen dem jungen Bischof Mut zu machen. Je eher er beginne, desto besser sei es. Er weist ihn darauf hin, wie seine Diözese auf ihn warte<sup>5</sup>. Er erinnert ihn an das große Vorbild des heiligen Karl Borromäus, der nur den zehnten Teil seiner Talente besessen habe. Der predigte, erbaute und wurde ein Heiliger. „Nichts ist der Liebe unmöglich.“ Unser Herr habe den Petrus nicht gefragt: „Bist du weise oder beredt?“ um ihm zu sagen:

<sup>1</sup> Oeuvres de St. François de Sales, t. XII (lettres II), Annécý 1902, p. 299—325.

<sup>2</sup> Unglücklicherweise ist das Original des Briefes verlorengegangen. Manche glauben, der Heilige habe ihn in lateinischer Sprache geschrieben. Aber es ist wahrscheinlicher, daß er ihn in seiner Muttersprache geschrieben hat, weil der französische Text ganz die Art und den Stil des Heiligen trägt. Oeuvres XII, p. 299, n. (1). Für Beratung bei der Übersetzung danke ich herzlich Herrn Professor B. Fischer.

<sup>3</sup> In einem Nachwort zu dem Brief vom 5. 10. 1604 schreibt Franz von Sales: „Ich habe mich geschämt, als ich diesen Brief las, und wenn er kürzer wäre, würde ich ihn noch einmal schreiben.“ Die hier übersetzten Teile des Briefes machen ungefähr zwei Drittel des Gesamtinhaltes aus.

<sup>4</sup> Es heißt im Text u. a.: „Der heilige Franz, dessen Fest wir heute begehen...“, also der 4. 10. 1604.

<sup>5</sup> Am 24. 12. 1603 hatte er durch einen Vertreter Besitz von seinem Bistum ergriffen, und am 20. 10. 1604 hielt er seinen feierlichen Einzug.

„Weide meine Schafe“, sondern: „Liebst du mich?“ Es genügt, ihn zu lieben, um gut zu predigen. Aber darüber hinaus enthalten die Ausführungen des Heiligen noch soviel überzeitliche Wahrheiten für den Prediger, so daß auch wir heutigen Verkünder des Wortes Gottes noch davon lernen können.

Nach einer kurzen Einleitung kommt der Heilige auf die vier Hauptteile seines Briefes zu sprechen:

„Um der Ordnung nach vorzugehen, betrachte ich die Predigt nach ihren vier Beziehungen: der bewirkenden, der bezweckenden, nach ihrer materiellen und formellen Seite. Ich frage also: Wer muß predigen? Zu welchem Zweck muß man predigen? Was muß man predigen? Wie muß man predigen?

## I.

Niemand darf predigen, der nicht drei Bedingungen erfüllt: 1) ein gutes Leben, 2) ein gediegenes Wissen, 3) eine rechtmäßige Sendung.

Was die Sendung betrifft, sagt das Konzil von Trient: Die erste Aufgabe des Bischofs besteht darin, zu predigen. Diese Überlegung muß uns Mut machen, denn Gott steht uns bei diesem Tun in besonderer Weise bei. Es ist wunderbar, wieviel die Predigt der Bischöfe gilt im Vergleich zu der Predigt der übrigen Prediger. So überreich auch die Bäche eilen, man will doch an der Quelle trinken.

Was die Gelehrsamkeit betrifft, so muß diese ausreichend sein. Es ist nicht gefordert, daß sie überragend sei. Der heilige Franz war nicht gelehrt und dennoch ein großer und tüchtiger Prediger. Und in unserer Zeit hatte der selige Kardinal Karl Borromäus nur ein mittelmäßiges Wissen. Jedemal bewirkte er Wunderbares. Ich kenne davon hundert Beispiele. Ein großer Gelehrter (es ist Erasmus von Rotterdam) hat gesagt, das beste Mittel zum Lernen und Weise-werden bestehe darin, zu lehren. Wenn man predigt, wird man Prediger. Ich will nur sagen: der Prediger weiß immer genug, wenn er nicht den Anschein erwecken will, mehr zu wissen, als er weiß.“

Es folgen einige Beispiele für Themata, die auch dem gelehrten Prediger immer wieder Schwierigkeiten bereiten.

„Was das fromme Leben angeht, so ist es in dem Sinne gefordert, in dem St. Paulus es von den Bischöfen verlangt, und nicht mehr. Paulus sagt: „Der Bischof muß untadelig sein“ (1 Tim 3, 2). Aber ich bemerke dazu: es ist nicht nur notwendig, daß Bischöfe und Prediger ohne Todsünde seien, sondern auch, daß sie bestimmte läßliche Sünden meiden, sogar gewisse Tätigkeiten, die nicht einmal Sünde sind. St. Bernhard, unser Lehrer, sagt es: Was bei Weltleuten Albernheit ist, das ist beim Kleriker Ärgernis. Ein Weltmensch kann spielen, auf die Jagd gehen,

nachts ausgehen zur Unterhaltung. Das alles ist nicht zu tadeln und, wenn es zur Erholung geschieht, keine Sünde. Aber bei einem Bischof, bei einem Prediger bedeutet das Ärgernis und großes Ärgernis, wenn diese Handlungen nicht entschuldigt sind mit hunderttausend Umständen, die schwerlich zusammentreffen können. Man sagt: „Die haben gut Zeit, sie lassen sich gut gehen!“ Wenn einer dann aber hingeht und Abtötung predigt, wird man sich über den Prediger lustig machen. Ich sage nicht, daß man nicht spielen könne bei einem ernsthaften Spiel, einmal oder zweimal im Monat zur Erholung. Aber es muß mit einer ganz großen Vorsicht geschehen. Jagd ist ganz untersagt. Ich sage dasselbe von überflüssigen Ausgaben und Festen, Kleidern und Büchern. Bei Weltleuten sind diese Dinge überflüssig, bei den Bischöfen bedeuten sie schwere Vergehen. St. Bernhard (De mor. et off. episc. c. II, § 7) lehrt uns mit den Worten: Die Armen rufen hinter uns her: „Uns gehört das, was ihr ausgebt. Uns wird das grausam weggenommen, was unnütz ausgegeben wird.“ ... Der heilige Paulus sagt: „Der Bischof muß gastfreundlich sein“ (1 Tim 3, 2; Tit 1, 7. 8). Gastfreundschaft besteht nicht darin, Feste zu feiern, sondern darin, andere Leute zu Tisch zu laden. Diese Gastfreundschaft müssen die Bischöfe besitzen, und so bestimmt das Konzil von Trient: Der Tisch des Bischofs soll einfach sein. Ich nehme bestimmte Gelegenheiten aus, die Klugheit und Liebe sehr wohl zu unterscheiden wissen.

Übrigens darf man wohl niemals predigen, ohne vorher die heilige Messe gefeiert zu haben oder sie feiern zu wollen. „Es ist unglaublich“, so sagt der heilige Chrysostomus, „wie schrecklich der Mund den Dämonen ist, der das heilige Sakrament empfangen hat“ (Hom 45 in Jo). Und das ist wahr. Es scheint, daß man mit dem heiligen Paulus sagen muß: „Oder braucht ihr einen Beweis für den, der aus mir spricht, für Christus?“ (2 Kor 13, 3). Man hat viel mehr Mut, Sicherheit, Glut und Licht. „So lange ich in der Welt bin“, sagt der Heiland, „bin ich das Licht der Welt“ (Jo 9, 5). Ganz sicher, wenn unser Herr in uns ist, gibt er uns Klarheit, denn er ist das Licht (Jo 1, 9; 12, 46). Auch die Jünger von Emmaus bekamen die Augen geöffnet, als sie kommuniziert hatten“ (Lk 24, 31).

## II.

Es folgt der II. Teil des Briefes, zu welchem Zweck man predigen muß.

„Der Zweck ist das bei allen Dingen Entscheidende. Er gibt den Antrieb zum Handeln. Nach dem Plan, ob man ein großes oder ein kleines Haus bauen will, bereitet man das Material vor, verteilt man die Arbeit.

Welches also ist das Ziel des Predigers bei seiner Predigtstätigkeit? Sein Ziel, seine Absicht muß sein, das zu tun, um dessentwillen der Herr in diese Welt gekommen ist. Was sagt er selbst: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und dieses in Fülle besitzen“ (Jo 10, 10).

Das Ziel des Predigers ist also, daß die Sünder, die in der Sünde tot

sind, zur Gerechtigkeit wiederaufleben, daß die Gerechten, die das geistige Leben haben, es noch reichlicher besitzen, indem sie sich mehr und mehr vervollkommen, so wie Jeremias gesagt hat: ‚Damit du ausreißest und zerstörest die Fehler und Sünden und erbaust und pflanzt Tugenden und Vollkommenheiten.‘ Wenn der Prediger also auf der Kanzel steht, muß er in seinem Herzen sprechen: ‚Ich bin gekommen, daß diese meine Hörer das Leben haben und es in Fülle besitzen.‘

Um aber diese Absicht und dieses Ziel zu verwirklichen, muß man zwei Dinge tun: belehren und ermuntern, über die Tugenden und über die Fehler belehren; über die Tugenden, um zu bewirken, daß sie lieb gewonnen werden, daß man sich dafür begeistert und sie verwirklicht, über die Fehler, um zu bewirken, daß sie verabscheut und gemieden werden.

Das bedeutet alles in allem, dem Verständnis Erleuchtung und dem Willen Glut zu schenken. Darum hat Gott den Aposteln am Pfingsttage, welcher der Tag ihrer Bischofsweihe war, feurige Zungen geschickt — sie hatten ja die Priesterweihe schon am Tage des Letzten Abendmahls erhalten —, damit sie wüßten, daß die Sprache der Bischöfe das Verständnis der Hörer erleuchten und ihren Willen ermuntern müsse.

Ich weiß, daß manche sagen, als drittes müsse der Prediger ergötzen. Aber, was mich betrifft, so mache ich einen Unterschied und sage, daß es ein Ergötzen gibt, das sich aus der Lehre und aus der Bewegung des Willens ergibt. Denn, was ist das für eine unempfindliche Seele, die nicht eine große Freude daran hat, auf eine gute und heilige Weise den Weg zum Himmel kennenzulernen, die nicht einen ungemein tiefen Trost über die Liebe zu Gott empfände. Diese Freude . . . ist nicht unterschieden vom Lehren und Ermuntern; denn sie ist eine Folge davon.

Es gibt eine andere Art von Ergötzen, das nicht zusammengeht mit dem Belehren und Bewegen, sondern das seine eigenen Wege geht und oft genug das Belehren und Anregen unmöglich macht. Das ist eine bestimmte Art, auf Ohrenkitzel auszugehen mit Hilfe einer gewissen weltlichen, irdischen und profanen Eleganz, mit gewissen Eigenheiten, Gesichtsbewegungen, Sätzen, Worten, kurz mit durch und durch künstlichen Mitteln. Ich stelle klar und entschieden in Abrede, daß ein Prediger auf diese Art Ergötzung ausgehen soll. Er soll sie den Rednern dieser Welt überlassen, den Gauklern und Hofleuten, die daran ihr Vergnügen haben. Sie predigen nicht Christus, den Gekreuzigten (1 Kor 1, 23; 2, 2), sondern sie predigen sich selber. ‚Wir folgen nicht den Schmeicheleien der Redner, sondern den Wahrheiten der Fischer‘ (Aug. Serm. 37, c. 10).

St. Paulus verabscheut die Hörer, die Ohrenkitzel suchen und folgerichtig die Redner, die ihnen gefallen wollen.

Wenn die Predigt zu Ende ist, will ich nicht, daß man sagt: ‚Oh, was



ist das für ein großer Redner! Was hat der für ein großartiges Gedächtnis! Oh, was für ein gescheiter Mann! Oh, wie spricht der so schön, sondern ich wollte, daß man sagte: ‚Was ist die Buße so schön! Wie ist sie so notwendig! Mein Gott, wie bist du gut und gerecht!‘ oder etwas ähnliches. Oder, daß der Hörer, bis ins Herz ergriffen, nur einen Weg weiß, Zeugnis für die Leistung des Predigers abzulegen durch Besserung seines Lebens. „Daß sie das Leben haben und es in Fülle besitzen.“

### III.

Im III. Teil spricht der Heilige ausführlich davon, worüber der Prediger sprechen muß und in welcher Weise er seinen Stoff zu ordnen hat.

„St. Paulus sagt in einem Worte seinem Timotheus: ‚Predige das Wort!‘ (2 Tim 4, 2). Man muß das Wort Gottes predigen. ‚Predigt das Evangelium!‘ sagt der Meister (Mk 16, 15). Der heilige Franz, dessen Fest wir heute begehen, erklärt das, indem er seinen Brüdern befiehlt, die Tugenden und Laster, die Hölle und das Paradies zu predigen. Es gibt genug dieser Art in der Heiligen Schrift, wir brauchen nicht mehr.

Soll man sich also auch der christlichen Lehrer und der Schriften der Heiligen bedienen? Wenn es geschieht, dann für die Wahrheit. Aber was ist die Lehre der Kirchenväter anders als das ausgelegte Evangelium, die Erklärung der Heiligen Schrift? Der Unterschied zwischen der Heiligen Schrift und Lehre der Väter ist der Unterschied zwischen einer geschlossenen und einer aufgebrochenen Mandel, deren Kern jedermann essen kann, oder der Unterschied zwischen einem ganzen Brot und einem Brot, das in Stücke zerteilt ist und verteilt wird. Man muß sich ihrer also bedienen, denn sie sind die Instrumente gewesen, durch die Gott uns den wahren Sinn seines Wortes erschlossen hat.

Aber wie ist es mit den Geschichten aus dem Heiligenleben? Kann man sie auch gebrauchen? Wahrhaftig kann man das; es gibt nichts, was so fruchtbar und so schön wäre. Das Leben der Heiligen ist ja nichts anderes als verwirklichtes Evangelium. Zwischen dem, was im Evangelium geschrieben steht, und dem Heiligenleben ist nur so viel Unterschied wie zwischen der Partitur und dem ausgeführten Gesang.

Aber die profanen Geschichten? Sie sind gut. Aber man muß sich ihrer bedienen, wie man es mit den Champignons macht: sehr selten, nur um den Appetit anzuregen...“

Ähnliches gilt von den Versen der Dichter.

„Die Alten haben sie manchmal benützt, trotz ihrer Frömmigkeit, sogar unser heiliger Bernhard, von dem ich nicht weiß, wo er sie gelernt hat. Der heilige Paulus war der erste, der Aratus zitierte (Apg 4, 28) und Menander (Tit 2, 12)...“

Und Naturgeschichten? Sehr wohl, denn die Welt, durch Gottes Wort geschaffen, spiegelt von allen Seiten dieses Wort wider. Alle ihre Teile



singen das Lob des Schöpfers. Das ist ein Buch, welches das Wort Gottes enthält, aber in einer Sprache, die nicht jeder hört. Diejenigen, die sie durch Betrachtung verstehen, tun gut daran, sich ihrer zu bedienen, wie es der heilige Antonius tat, der keine andere Bibliothek besaß. Und der heilige Paulus sagt: ‚Was an Gott unsichtbar ist, wird durch das Verständnis der Dinge geschaut, die geschaffen sind‘ (Rö 1, 10). Und David sagt: ‚Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes‘ (Ps 18, 1). Dieses Buch ist gut für Gleichnisse, für Vergleiche vom Niederen zum Höheren und für tausend andere Dinge. Die alten Väter sind davon voll. Und die Heilige Schrift hat dafür tausend Stellen...“

Es folgen einige bekannte Schriftstellen dieser Art.

„Darüber hinaus soll sich der Prediger hüten, falsche Wunder zu erzählen, lächerliche Geschichten, wie bestimmte Visionen, die von gewissen unzuverlässigen Autoren stammen, unpassende Dinge, die unser Amt lächerlich und geringschätzig machen können.“

Anschließend behandelt der Heilige Einzelfragen zum Predigtstoff.

„An erster Stelle stehen hier die Seiten der Heiligen Schrift, die in der Tat den ersten Rang einnimmt und das Fundament des Gebäudes bildet. Denn am Ende predigen wir ‚das Wort‘ und unsere Lehre beruht auf Autorität. ‚Er selbst hat es gesagt, so spricht der Herr‘, sagten die Propheten. Und unser Herr selbst: ‚Meine Lehre ist nicht die meinige, sondern dessen, der mich gesandt hat‘ (Jo 7, 16). Aber es ist nötig, soweit wie möglich, daß die Schriftstellen schlicht und klar erläutert werden.“

Franz sagt, man könne sie nach einer der vier Methoden erklären, wie sie uns die Alten überliefert haben. ... In einer sehr ausführlichen Form spricht er nun über diese vier Wege, besonders über die Darlegung des allegorischen Sinnes der Heiligen Schrift.

„Nach den Lehren der Heiligen Schrift nehmen die Aussprüche der Väter und der Konzilien den zweiten Platz ein. Hier sage ich nur: Von sehr seltenen Ausnahmefällen abgesehen, wähle man kurze, treffende und schlagende Worte. Die Prediger, die daraus lange Zitate anführen, schwächen die Kraft ihrer Rede und die Aufmerksamkeit der Zuhörer, abgesehen von der Gefahr, daß ihr Gedächtnis sie im Stich läßt. Kurze und durchschlagende Worte sind z. B. die des heiligen Augustinus: ‚Der dich geschaffen hat ohne dich, wird dich nicht erlösen ohne dich.‘ Und das andere: ‚Der den Büßenden Gnade versprochen hat, hat nicht versprochen, daß sie Zeit zur Buße haben werden‘ und ähnliche. Bei unserem heiligen Bernhard gibt es davon eine unübersehbare Zahl...

Vor allem sind Beispiele beweiskräftig und machen eine Predigt besonders angenehm. Nur müssen sie passend sein, gut vorgebracht und noch besser angewandt. Man muß schöne und bemerkenswerte Geschichten auswählen, sie klar und deutlich darlegen und lebendig anwenden, so wie die Väter das Beispiel bringen, wie Abraham seinen Sohn opfert (Gen 22), um zu zeigen, daß wir nichts vorenthalten sollen, wenn wir den Willen

Gottes tun. Denn sie bemerken alles, was den Gehorsam Abrahams empfehlenswert machen kann. Abraham, so sagen sie, ist alt. Abraham hat nur diesen einen Sohn, der so schön ist, so weise und tugendhaft und so liebenswert. Trotzdem bringt er ihn ohne Vorwurf, ohne zu murren oder zu zögern auf den Berg, ist bereit, ihn mit eigener Hand zu opfern. Und dann machen sie die Anwendung noch lebhafter. Und du, mein Christ, du bist so lässig, so kalt, so wenig bereit, zu opfern. Ich sage nicht einmal deinen Sohn oder deine Tochter, nicht einmal alle deine Güter, keinen großen Teil, sondern nur einen Heller aus Liebe zu Gott, um den Armen zu helfen, eine einzige Stunde deiner Freizeit, um Gott zu dienen, eine einzige kleine Anhänglichkeit...

Der Heilige warnt dann vor der Gefahr, durch allzu ausführliche Behandlung und Ausweitung die Beweiskraft eines Beispiels in Frage zu stellen. Großartig seien auch Beispiele aus der näheren Heimat.

„Es bleibt noch etwas zu sagen über Gleichnisse. Sie haben eine unglaubliche Kraft, den Verstand zu erleuchten und den Willen zu bewegen. Man nimmt sie von den menschlichen Handlungen, indem man von einem zum andern schreitet. Z. B. wie es die Hirten machen, so müssen es auch die Bischöfe und Seelenhirten halten, wie unser Herr selbst in dem Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15, 4-7). Man nimmt sie aus der Naturgeschichte, von den Gräsern, den Pflanzen, den Tieren, aus der Philosophie und schließlich von überall her. Gleichnisse, die von den gewöhnlichen Dingen genommen und fein angewandt werden, sind hervorragend, so wie es unser Herr macht bei dem Gleichnis vom Samenkorn (Mt 13, 2-23). Diejenigen, die aus der Naturgeschichte entnommen sind, bieten einen doppelten Glanz, wenn die Geschichte schön und die Anwendung fein ist, so wie das Gleichnis der Heiligen Schrift von der Erneuerung oder Verjüngung des Adlers für unsere Buße (Ps 102, 5). Es gibt hier ein Geheimnis, das dem Prediger höchst nützlich ist: Gleichnisse aus Stellen der Heiligen Schrift herausentwickeln, deren Gleichnischarakter kaum jemand erkennt. Zu diesem Zweck muß man über die einzelnen Worte meditieren.“

An einem Schriftwort „Untergegangen ist ihr Gedächtnis mit lautem Getöse“ (Ps 9, 7) zeigt der Heilige ein Beispiel für solche versteckten Gleichnisse der Schrift. Wer einmal die schöne Heimat des heiligen Franz kennenlernen durfte und dem Spiel der weißen Segel auf der weiten Fläche des Sees zuschaute, in dessen reiner Flut sich die Mauern seiner Bischofsstadt Annécý widerspiegeln, der begreift das folgende Bild, mit dem er dieses Kapitel abschließt.

„... Wenn es zum Beispiel im Psalm heißt: ‚Ich bin den Weg deiner Gebote gelaufen, da du mir das Herz weitgemacht hast‘, muß man über die Worte ‚laufen‘ und ‚weitmachen‘ meditieren; denn sie sind bildlich gemeint. Man muß Ausschau halten nach Dingen, die sich schneller fortbewegen, wenn sie ‚weit‘ gemacht werden. Sie werden ihrer einige finden,

z. B. die Schiffe, wenn der Wind ihnen die Segel ‚weitmacht‘. Die Schiffe, die ruhig im Hafen liegen, geraten in Bewegung, sobald der Wind ihre Segel ergreift, sie aufbläht und sich mit Luft füllen läßt. So ist es auch mit den Menschen. Wenn der günstige Wind des Heiligen Geistes in unser Herz eintritt, dann fährt unsere Seele eilends hinaus aufs hohe Meer seiner Gebote.“

Sehr ausführlich wird dann auf einige Methoden hingewiesen, den Predigtstoff zu ordnen und die Predigten den Hörern nützlich und angenehm zu machen.

„Ich bin dafür, daß die Methode klar und offensichtlich ist, keineswegs verborgen, wie es mehrere tun, die meinen, daß es ein Meisterstück sei, so vorzugehen, daß niemand ihre Methode durchschaut. Denn wozu, ich bitte Sie, dient die Methode, wenn man sie nicht durchschaut und der Zuhörer sie nicht erkennt?“

Als eine Methode empfiehlt der Bischof, zu schauen, wie viele Personen in der Erzählung vorkommen, über die man predigen will. Dann möge man über jede von ihnen eine Betrachtung anstellen. Oder man kann bei einem Gleichnis den springenden Punkt herausstellen und von da aus die anderen Geschehnisse ordnen. Eine andere Form ist, sich die Frage vorzulegen: Wer? Warum? Wie? Oder man fragt sich, in welcher Weise der betrachtete Stoff unseren Glauben, unsere Hoffnung und Liebe bereichere. Insbesondere gibt der Heilige verschiedene Wege an, wie man den Stoff bei der Beschreibung eines Heiligenlebens ordnet. Er gibt seinem Schüler dann zu verstehen: „Nach ein wenig Übung werden Sie andere (Methoden) haben, die Ihnen passen und besser für Sie sind.“

Die Zusammenstellung der Predigtautoren mag für uns Heutige nur mehr bedingten Wert besitzen, wiewohl auch heute noch geltende Größen hier aufgezählt werden: St. Thomas von Aquin, Chrysostomus und Bernhard von Clairvaux.

#### IV.

Sehr brauchbare Anregungen bietet dann der IV. Teil des Briefes, wie wir predigen sollen:

„Die Form, so sagt der Philosoph (Aristoteles), gibt einer Sache Sein und Leben‘. Sprechen Sie über die wunderbarsten Dinge, aber sprechen Sie nicht gefällig darüber, so bedeutet das nichts. Sprechen Sie wenig und stellen Sie es gut dar, so ist es viel. Wie muß man es nun bei der Predigt machen? Es gilt sich zu hüten vor dem ‚obgleich‘ und vor langen Sätzen der Schulmeister, ihren Gesten, ihrem Mienenspiel, ihren Bewegungen. Das alles bedeutet das Verderben der Predigt. Der Gestus muß frei, vornehm, edel, einfach, kraftvoll, heilig, würdig sein und soll eine gewisse langsame Gemessenheit an sich haben. Doch, was muß man tun, um diese Eigenschaften zu besitzen? Mit einem Wort: herzlich und fromm predigen, einfach, lauter und mit Vertrauen, ganz erfaßt von der Lehre, die man vorträgt und von der man andere überzeugt. Die vollendete Kunst liegt in

der Kunstlosigkeit... Unsere Worte müssen flammend sein; sie werden es nicht durch maßloses Schreien und Gestikulieren, sondern durch die innere Ergriffenheit. Sie müssen mehr aus dem Herzen als aus dem Munde hervorgehen. Man hat gut reden, aber das Herz spricht zum Herzen, die Zunge aber dringt nur ans Ohr.

Ich sagte, daß der Gestus frei sein muß gegenüber einer bestimmten verkrampten und einstudierten Art der Schulmeister. Ich sagte ‚vornehm‘ gegenüber der plumpen Art mancher, die sich eine Gewohnheit daraus machen, mit den Fäusten auf die Kanzel zu schlagen, mit den Füßen zu stampfen, mit dem Bauch an die Kanzel zu stoßen, die schreien und fremdartige Töne von sich geben und oft ohne Grund. Ich sagte ‚großzügig‘ gegenüber denen, die eine ängstliche Art haben, wie wenn sie zu ihren Vätern sprechen würden, nicht aber ihren Schülern und Kindern. Ich sagte ‚einfach‘ gegenüber jeder Künstelei und Ziererei. Ich sagte ‚kraftvoll‘ gegenüber einer bestimmten toten, weichlichen und wirkungslosen Art. Ich habe gesagt ‚heilig‘, um alle heidnischen und weltlichen Albernheiten auszuschalten. Ich habe gesagt ‚würdevoll‘ gegenüber denen, die so viele Bücklinge und Reverenzen vor ihrer Zuhörerschaft machen und dann so viele Gauklerstücke vorführen, indem sie ihre Hände, ihre Röckel zeigen und noch viele andere unpassenden Bewegungen machen. Ich sprach von einer gewissen langsamen Gemessenheit, um eine bestimmte hastige und die Arme immer wieder aufreckende Art auszuschließen, die mehr den Augen gefällt und nicht zum Herzen dringt.

Ich sage dasselbe von der Sprache, die klar, angenehm und einfach sein muß, ohne daß der Prediger sich mit griechischen, hebräischen, neu-modischen oder höfischen Worten brüstet. ... Ich billige, daß man sagt: ‚erstens‘ oder ‚im ersten Punkt‘ und ‚zweitens‘ oder ‚im zweiten Punkt‘, damit das Volk den Zusammenhang erkennt.

Mir scheint es wertlos, vor allem für Bischöfe, Schmeicheleien gegenüber den Anwesenden zu gebrauchen, mögen es Könige, Prinzen oder Päpste sein. Es gibt wohl bestimmte, eigene Kunstgriffe, sich das Wohlwollen zu sichern, die man gebrauchen kann, wenn man das erste Mal zu seinem Volke spricht. Ich bin wohl damit einverstanden, daß man zum Ausdruck bringt, daß man sein Bestes will, daß man mit Grüßen und Segenswünschen beginnt, mit dem Verlangen, zum Heil ihrer Seele und zum Heimkommen in die himmlische Heimat helfen zu können. Das alles muß aber kurz, herzlich und ohne geschnörkelte Worte geschehen. Unsere alten Väter und alle, die erfolgreich gewirkt haben, enthielten sich jeglichen Wortschwalles und weltlicher Schmeicheleien. Sie sprachen Herz zu Herz, Geist zu Geist, wie gute Väter zu ihren Kindern.“

Der Brief enthält dann noch einige kurze Bemerkungen über feststehende Formeln und Ausrufe der Predigt. Noch einmal wird über die rechte Vorbereitung gesprochen: „Für die Vorbereitung auf die Predigt halte ich es für



gut, daß man es abends tut und daß man am Morgen darüber nachdenkt, was man sagen will. „Die Vorbereitung vor dem Allerheiligsten Sakrament hat eine große Kraft“, sagt Ludwig von Granada, und ich glaube es.“ Erneut kommt der Heilige auch auf eine rechte zeitliche Begrenzung der Predigt zu sprechen: „Es ist immer besser, die Predigt ist kurz als lang ... Angenommen, sie dauert eine halbe Stunde, so kann sie nicht zu kurz sein.“ Ebenfalls warnt er dann noch davor, seinem Zorn auf der Kanzel die Zügel schießen zu lassen. Gleichfalls ist bei der Predigt kein Raum für Scherze und Witze.

Die Abhandlung schließt mit dem letzten Hinweis auf den Sinn der Predigt:

Ich schließe mit dem Hinweis darauf, daß die Predigt eine Verkündigung und Erklärung des Willens Gottes bedeutet. Sie wird den Menschen durch denjenigen gegeben, der vor ihnen steht und rechtmäßig gesandt ist, sie zu belehren und zu ermuntern, der göttlichen Majestät in dieser Welt zu dienen, um für die andere gerettet zu werden.“



## Edzard Schaper, der Dichter des Herrenwortes Joh. 8, 32:

„Die Wahrheit wird euch frei machen.“<sup>1)</sup>

Von Rektor Johann Thomas, Bernkastel-Kues

Der Dichter Edzard Schaper steht, obwohl er weitausgedehnte Vortragsreisen durch das Land gemacht hat und durch eindrucksvolle Rundfunkansprachen bekannt geworden ist, in einer tiefen Einsamkeit. Das ist begründet in seiner Schwermutsanlage, wurde er doch schon als Knabe und Jüngling als Sonderling und *Solitarius* angesehen; es ist ferner begründet in seinem Schicksal, das in Wahrheit hart, ja geradezu grausam mit ihm umging, wurde er doch als Verfemter durch die nordöstlichen Länder gejagt wie ein gezeichnetes Untier; aber im letzten ist diese Einsamkeit der Psyche und ihrer Ausstrahlung grundgelegt in der Berufung zu einer Aussage vieler Dinge und Verhältnisse, die im grausig Dunkeln und kalt Nebelhaften verborgen sind. Für unsere Zeit gab ihm „Gott, zu sagen, was er leide“.

In den letzten Jahrzehnten läßt sich eine Beobachtung machen: die ernstesten Dichter unserer Zeit sind mit geheimnisvollen Aufträgen versehen, mit Aufträgen in bestimmte Bereiche als Missionare des Wortes. Sie sind durch Begabung und Lebensschicksal in unerbittlichem Anruf zur Umwandlung in Gesinnung und Tat auserwählt worden. Sind es doch gerade Konvertiten und Revertiten, welche für Sonderbotschaften des Wortes auserkoren sind. Die ehrfurchtgebietende Meisterin Gertrud von le Fort hat wie keine andere den Ruf der Braut Christi vernommen und muß sie auf ihrem Liebesgang durch die Geschichte und in die innigsten wie auch schaurigsten Abgründe der Seele begleiten. Der Deutschbalte Werner Bergengruen darf nicht ablassen von seinem Ruf nach der heiligen, in der Ordnung Gottes ausgeglichenen Welt. Der berserkerhafte Georg Bernanos hat seine Warnungen hinausgebrüllt und den Kampf mit dem Dämon ausgefochten bis zum Tode. Und sein Landsmann Paul Claudel hat ebenso bis zum Ende das große katholische Alleluja in alle Welt posaunen müssen.

Die *missio poetica* Edzard Schapers ist „die Grenze“, ist die Gefängniszelle. Die Grenze ist Gefangenschaft zwischen den Blöcken der Macht, die Zelle ist Freiheitsberaubung aller Art, ist Staatsterror, ist Vergewaltigung des Menschen durch Zerstörung des Nervensystems, ist jede Form der

<sup>1)</sup> Die genannten Dichtungen sind im Jakob-Hegner-Verlag in Köln und Olten bzw. Fischer- und Inselverlag erschienen.

Die Zitate sind leicht auffindbar in den beiden Schriften, die in das Leben und Denken Schapers einführen: „Edzard Schaper, Untergang und Verwandlung“, Nymphenburger Verlagshandlung in München, und „Bürger in Zeit und Ewigkeit“, Marion v. Schröder-Verlag, Hamburg.

Robotisierung der menschlichen Existenz. In einem Artikel der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ (Jahrgang 1953, 9) hat er sein schweres Anliegen schon in die Formulierung des Themas hineingelegt, das lautet: „Wir Gefangenen.“ Die ersten Sätze dröhnen: „Die Probleme des Menschen in der Gefangenschaft sind die Probleme des sogenannten Freien, die ihn in der Gefangenschaft halten. Denn der Freie und der Gefangene verhalten sich so unablösbar voneinander wie Licht und Schatten.“ Ihm ist das Auge aufgetan worden für das Gefangenen-Dasein des heutigen Menschen. Immerfort vernimmt sein Ohr das Stöhnen aller Eingeeengten und Geprüßten, und in seinen dichterischen Visionen wird er in alle Verlorenheiten unserer Zeit hineingesogen. Schaper kann nur verstanden werden vom Quellpunkt seiner Herkunft und frühesten Kindheitserlebnisse her. Diesem ist er in beispielhafter Treue verpflichtet geblieben. Als elftes Kind eines Militärbeamten in Ostrowo im Jahre 1908 geboren, wurde er im deutsch-östlichen Übergangsraum allzufrüh in die leidvolle Prüfung und Schulung seines Lebenslaufes hineingewirbelt. Zu Beginn des ersten Weltkrieges nahm der Knabe schreckhafte Bilder und Erlebnisse in die erwachende Seele auf und sinkt in seine Kindereinsamkeit hinab, in der er blutend, grübelnd und zitternd zu sich selber kommt. Nach der Versetzung des Vaters nach Oberschlesien und dessen freigewähltem Ausscheiden aus dem Amte kehrt die Familie ins Hannoversche, in die Väterheimat, zurück. Dort drängt es den Frühbelesenen zum Künstlerischen, zur Musik und zum Theater. Über ein westfälisches Kleintheater kommt er als Regieassistent zum Großtheater in Stuttgart, wo sein dichterisches Talent in erstaunlichen literarischen Leistungen aufquillt. Dem noch nicht Zwanzigjährigen gelingen Erstlingswerke, die schon alle Merkmale seiner Zielrichtung und Sprachkunst aufklingen lassen. Aber der Tiefeninstinkt seiner gesunden Natur veranlaßt ihn zu einer Distanznahme und schöpferischen Pause, die ihn auf eine einsame dänische Insel treibt, wo er sich der körperlichen Arbeit als Gärtner und als Fischergeselle hingibt, und von wo aus er Reisen nach England und anderen nordischen Ländern unternimmt, bis er den Weg seiner Bestimmung im Baltikum findet. In Reval läßt der jung Verheiratete sich nieder und macht sich die Geschichte des Landes so zu eigen, daß er ganz mit dessen Schicksal verwächst. Hier entwickelt sich das Talent zur vollen Reife, das beweisen die im Inselverlag herausgekommenen Romanwerke in den Jahren 1934 bis 1940: „Die sterbende Kirche“, „Das Lied der Väter“ und „Der Henker“ („Sie mähten gewappnet die Saaten“). In dieser Zeit dringt er auch in den Geist der nordischen Sprachen ein, so daß er als Kulturgutvermittler von hohen Graden mit seinen bis heute nicht versiegten Übersetzungen herrlicher Dichterwerke aus dem Finnischen und Schwedischen in die Öffentlichkeit treten kann. Es handelt sich u. a. um Dichtungen von F. E. Silanpää, Aleksis Kivi und Pär Lagerkvist. 1940 aber überfällt

den unermüdlich Schaffenden der Orkan des Zeitgeschehens mit konzentrierter Wucht und Brutalität. Das Geheimabkommen Molotow-Ribbentrop vom 28. August 1939 kommt wie ein Erdbeben über das Baltikum, es bedeutet die Abtretung der baltischen Staaten an „die Interessenssphäre Rußlands“. Die Deutschen werden zur „Heimkehr ins Reich“ aufgefordert, womit verbunden ist „die Kündigung der ältesten Hypothek des Westens auf allen Gebieten des Lebens im europäischen Nordosten“, „eine Selbstverstümmelung des deutschen Geistes“, wie es der Dichter in seinem Vortrag über den „Aufstieg und Untergang der baltischen Staaten“ treffend formuliert hat. Mitten in diesem Erdrutsch deutschen Mutterbodens im Osten stehend erneuert Schaper das unauslöschliche Vermächtnis seiner künstlerischen Sendung. Das Chaos millionenfacher Deportationen, Einsamkeiten und Fluchten nimmt ihn gefangen. Physisch vermag er im Jahre 1940 dem Teufelskessel zu entinnen, seelisch bleibt er ihm verhaftet auf allen Fluchtwegen durch die Sümpfe und Urwälder Kareliens mit ihrer schaurigen Düsternis und ihrem wilden Zauber. Finnland wird ihm Vaterland, aber kein Ruhepunkt. Schweden nimmt ihn auf und stellt ihn in den Dienst der Gefangenenfürsorge, bis der Erschöpfte in der Schweiz seinen Horst findet, von wo aus er rastlose Flüge des aufklärenden und befreienden Wortes unternimmt.

In der „Erfahrung des Nichts, dahinein unsere ganze Zeit geworfen wurde“, geht ihm der tiefverpflichtende, stellvertretende Sinn seiner Lebenswirbelung immer mehr auf, und er gelangt zur „Würde seiner sittlichen Freiheit jenseits von Zeit und Raum in der Erlösbarkeit durch den Opfertod Jesu Christi“. Die Heimkehr zur Katholischen Kirche vollzieht sich geräuschlos in der Konsequenz seiner Fluchten und Sehnsüchte. Er braucht den Felsen mit dem zuverlässigen Mutterboden, in dem „der Baum der Kirche“ mit den „ewigen Früchten, den heiligen Sakramenten“ wurzelt und wo „die Unruhe als Bürger dieser Zeit gestillt, all unsere Unsicherheit geborgen, all unsere Angst gefriedet ist“. Mitten im Zyklon der Zeit ist da der Christ in den unbewegten Kern des Glaubens gelangt, aus dem ihn nichts mehr „an die Peripherie wirft“. Selbstverständlich wird auch er dem „heilsamen Ärgernis des Priestertums und dem, was an der Gestalt der Kirche ein Teil der unvollkommenen Welt ist, konfrontiert“ und kann dem *sacrificium intellectus* nicht entgehen, nachdem er in der „heiligen Paradoxie christlichen Glaubens“ seine „innere Ortsbestimmung im welthaften Reich der Kirche“ gefunden hat. Gerade „das Normative und Objektive“ der katholischen Kirche zieht ihn an, denn wenn „Christus selbst seine Kirche geschaffen hat, ist es Gehorsam gegen ihn, Glied dieser Kirche zu sein, sie mag im Aspekt ihrer Zeit, die zugleich die eigne Zeit ist, so anfechtbar sein, wie sie will... Unter dem äußeren Mantel, der soviel Anstoß bieten kann, ist es der verklarte Leib,

vor den jede Epoche der Geschichte, jedes geschichtliche Reich und auch und gerade der geschichtliche Mantel der Kirche zur Rechenschaft gezogen wird.“ Der Glaube an diese Freiheit, die eine Freiheit der Anbetung in der Wahrheit ist, hat ihn zum Freiheitsgenie der christlichen Dichtung gemacht.

Auf der Höhe seines auch im personalen Bereich befreiten Lebens entstehen die hohen Dichtungen „Die Freiheit des Gefangenen“, „Die Macht der Ohnmächtigen“ und alle späteren Produktionen. Es sind die klassischen Dichtungen der Freiheit des modernen Christenmenschen in der höllischen Einsamkeit und Gewalt aller Terrorformen einer gott-entfremdeten, transzendenzlosen Welt. In den beiden genannten Romanen distanziert er sich um der objektiven Aussage willen scheinbar von der Gegenwart und räumlich gesehen von dem Bereiche seiner persönlichen Erfahrung. In mancher Hinsicht fehlt ihnen der unmittelbar erlebte Zauber der im Nordosten spielenden Erzählungen, jedoch wird der Mangel aufgehoben durch die Festigkeit, Klarheit und Breite des Aufbaues und der spirituellen Ausrichtung. Er errichtet sie auf dem Schachbrett napoleonischer Gewaltherrschaft im Scheinlicht einer aus der Revolution neu erworbenen Freiheit, die doch nur eine andere Form der Gefangenschaft in der Weltimmanenz sein kann.

Das bis jetzt vorliegende Werk des Dichters läßt sich übersichtlich in die drei Perioden vor, während und nach seiner Bekehrung einteilen. In der letzten Periode kehrt seine gestaltende Phantasie in den vertrauten Ostraum zurück, und es gelingen ihm Leistungen hohen und höchsten Ranges. Die härteste Wirklichkeit und ausweglose Verlorenheit menschlicher Existenz wird in die schwebende Lichtheit weltbezwingender Gnadenhaftigkeit emporgehoben. Das ist am meisten fühlbar bei der wundersamen Trilogie des schmalen Bandes „Hinter den Linien“, wo er die aufgeschichteten Hüllen des Scheinmenschentums abstreift und im Kern des Selbst den verborgenen Meister sichtbar macht.

Der Roman „Die Freiheit des Gefangenen“ ist geeignet, das Gesagte zur Anschauung zu bringen. Im Titel ist das Thema prägnant und einprägsam formuliert. Die äußere Gefangenschaft ist nur Symptom, die eigentliche Haft ist die Fesselung des Geistes in vielfältiger Form. Das empörerische Ich hat sich in seine eigne Zelle verrannt. Die Kreatur ist immer relativ, steht in einem Bezug, gerade auch hinsichtlich der Freiheit, die absolut nur in Gott sein kann. Durch Hingabe und Teilhabe kann das Geschöpf frei werden im Sinne des Herrenwortes bei Johannes: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ Der Weg zur Freiheit als Teilhabe an Christus geht durch ein ganzes Gewebe von Zellen, die gesprengt werden müssen. Ohne den *horror vacui* in den einzelnen Haftzellen kein Kontakt mit dem Absoluten, bis alles Relative ausgeräumt ist. Die spezifischen Typen des modernen Menschen, des Klassenmenschen, des Ideologen, des



Kollektivistischen türmen immer höhere Etagen des Turmes auf und schachten immer neue Kellerräume aus bis zum grausigen Verlies der Selbstanklage des geschändeten Unschuldigen im „Martyrium der Lüge“. Der Leutnant du Molart ist der Vertreter aller Eingeeengten und Versackten. Der verarmte Adelssproß ist niemand anderes als der aus der Freiheit des Paradieses verbannte Königssohn Mensch. Auf Hochverrat lautet die Anklage. Die Festungszelle ist eng, unmeßbar die Zeit, schmal der Lichtritz. Das Ich wird brutal auf sich geworfen. In einer wohlabgewogenen Stufenfolge treten die Versuchungen an das nackte Ich heran. Die Versuchung zur Scheinbefreiung in einem verzweifelten Sichabgleitenlassen in die Finsternis des Wahnsinns tritt als erste auf. Großartig, wie der Dichter eine letzte Grundkraft der Seele sich zur Wehr setzen läßt gegen den Absturz. Dann naht die Versuchung in Gestalt eines stolzen, im Auftreten verführerisch sicheren Abbés, der die Trugbilder politischer Zweckhaftigkeit ausspielt, vor allem die bourbonische Parteistellung gegen Napoleon als Freiheitsbedingung; aber schon ahnt die gequälte Leutnantsseele die neue Schlinge, und sie entschlüpft. Es folgt die grobe Verlockung der technischen Werkzeuge, die ihm zugeschmuggelt werden. Psychologisch sehr folgerichtig. Die Seele wehrt sich, aber die Physis giert nach Freiheit. Schon liegt über dem scheinbar Hoffnungslosen eine bewahrende Gewalt, die ihn auch aus der letzten Versuchung, die ihm durch die Erscheinung und Lockung des persönlich geliebten Menschen entgegentritt, befreit. Auch die naturhafte Liebe befreit nur dann, wenn sie eingeordnet ist in die Liebe dessen, der uns zuvor geliebt hat und uns mehr liebt als wir selbst. Der Gefangene wächst der Freiheit mitten in der Zelle entgegen. Der Sendbote ist der andere, der echte Priester. Eines Tages steht er vor ihm mit dem „von Leiden und Nachtwachen gezeichneten, graubleichen Gesicht, das von Mitleid zerrissen ist“. Er sagt das Wort: „Wenn Sie die Liebe Gottes einlassen wollen, dann will ich versuchen, Sie aus der Gefangenschaft zu führen.“ Der Kaplan verfügt über die Macht der Ohnmächtigen, die den Leutnant in die Knie zwingt zum Bekenntnis, Licht und zur Freiheit. Aber diese ist Leben, Aufgabe. Adel verpflichtet. Auch der Kaplan ist armer Adel, de Chavannes, aber in Christus reich geworden.

Der Roman ist ein dichtes Gewebe aus Sinnbildern der Nacht, aber auch aus lichten Reflexen, die das Aufleuchten des Morgensterns ansagen. Die Träne erhält ihren göttlichen Schimmer zurück und die Kniescheiben vollbringen das Wunder der Verwandlung, Wort wird Gottessamen und Freundschaft Unterpfand der herabsteigenden Gottesliebe. Das „Insulare der Existenz des Namenschristen“ ist heimgekehrt in die Gemeinschaft der Heiligen. Die größte Not des gejagten und gefangenen Menschen ist das Gefühl der Unwirklichkeit, des Identitätsverlustes, „eine Art Tod, in dem man sich mit einemmal nicht mehr zu spiegeln und damit auch



nicht mehr zu erkennen vermag". Und „eine Schwester der Unwirklichkeit ist die Angst —, eine Angst, die zur Schimäre werden kann...". Nur „das Übernatürliche vermag die Kränkung der natürlichen Ordnung, aus der er (der Gefangene und Geschändete) vertrieben worden ist, in einen neuen Sinn und Zusammenhang zu bringen“.

Der Dichter liebt den Menschen der Ordnung, des Gehorsams, den Soldaten, weil er am ehesten zur Ahnung einer letztgültigen Bindung, die eben die Freiheit der Kreatur ist, gelangt. Der Gehorsam, der frei macht, muß transponiert werden in die Rangordnung der Königskinder. In dem genannten Triptichon „Hinter den Linien“ ist dies Thema unvergeßlich ins Erlebnis transponiert. Im Roman „Die letzte Welt“ wird es auf noch höherer Ebene erschütternd durchgeführt, wo es um die Läuterung eines Priesters und Bischofs geht. Dem auf die nächste, bessere Geschichtsperiode wartenden Bischof, der die ihm „hinter den Linien“ widerfahrene Entwürdigung nicht verwindet, entsteht in einer Reihe von herzbeklemmenden Erfahrungen die Einsicht, daß er sich in der Welt, die im Argen liegt, befindet, die eben „die letzte“ ist, denn darüber baut sich — auch schon jetzt — das Reich Gottes auf.

Wir sehen: Immer wieder ringt der Dichter um die Lichtung im Dickicht; ganz unscheinbar flackert es auf — das „lebendige Licht“, es läßt sich nicht löschen, weil das Unzerstörbare in die arge Welt gekommen ist und sich als „unauslöschbares Siegel“ so vielen eingepreßt hat. Durch die ganze Dichtung geht es beständig wie ein Aufatmen aus Alldruck. Die Grenzen werden bewohnbar, weil Heilige sich auf ihnen ausstrecken wie der gekreuzigte Diakon. Das Niemandsland wird von der Liebe eines Unteroffiziers heimgesucht, und Christus wird neugeboren im Urwald. Alles wandelt sich: die Ohnmacht in Macht, die Finsternis in ewiges Licht, die Leere wird bewohnt und überstrahlt vom Antlitz des Ewigen. Ein unverdrossener Pfadfinder macht die Wege gangbar und breitet den „Mantel der Barmherzigkeit“ aus über die Grausamkeit der Zellen. Der Angstschweiß wird getrocknet und der Hauch des Pneumas spürbar gemacht in allen Schluchten des Elends. Das Wort ist aufgestanden gegen die Macht der Finsternis. Die Sprache des Dichters ist originell im eigentlichen Wortsinn, sie ist dem Stoff auf geheimnisvolle Weise konform. Wie ein edelgraues Gewebe, schlicht und reich zugleich, gemischt mit hellen und dunkeln Fäden, breitet sie sich aus. Die Satzperioden sind wie Urwaldpartien, aber sie verschlingen nicht. Die Dialoge sind karg und haben Echo, sie sagen mehr als ihr Umfang andeutet. Alles steht in geheimem Übergang. Verborgener Reichtum in scheinbarer Armut! Das Werk hat innere Schönheit. Aufstrahlender Glanz auch in der Zelle! Der Schimmer des Siegels funkelt auf. Es geht ein Drang durch die Dichtung, der am besten gedeutet wird durch ein Wort Brémonds: „Die Künste streben danach, in das Gebet einzumünden.“

## Qumrân und seine „Gemeinde“

### Stand der Forschungen — neue Einsichten

Unvermindert stark stehen die Funde vom Toten Meer im Brennpunkt des Interesses. Nicht nur die Fachwissenschaftler aller Welt bemühen sich, wie verständlich, die vielen Rätsel, die jene vorchristliche Gemeinschaft aufgibt, zu lösen. Davon legen zahlreiche Monographien<sup>1</sup> und Zeitschriftenaufsätze, der Niederschlag ihrer Forschungsergebnisse, beredtes Zeugnis ab. Allein die „Theologische Literaturzeitung“ z. B. konnte im Maiheft 1957 den 39. Beitrag zu den Handschriften der Wüste Juda bringen. (Nb. Soeben erschien das 76. Beiheft zur Zeitschrift *fiWi* mit dem Titel („Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer“ von Chr. Burchard (Berlin 1957). Das Literaturverzeichnis der Jahre 1948 bis 1956 umfaßt nicht weniger als 1556 Nummern). Überdies liefern die Höhlenfunde willkommenen Stoff für Populardarstellungen in Buchformat<sup>2</sup> bis hinab zur Orientierung in Rundfunkkommentaren, zu den Feuilletons seriöser Zeitungen. Ja, ihre Resultate werden zudem, oft in vereinfachend-apodiktischer Weise, von einer sensationellen Tagespresse und von farbfrohen Illustrierten mit bestechend perfekten Aufnahmen, die dem Geschmack eines weiten, lesehungrigen Publikums angepaßt sind, geschickt und gekonnt vorgesetzt<sup>3</sup>. So dürfte es denn angezeigt sein, auch an dieser Stelle<sup>4</sup> über Grabungen und Entdeckungen der beiden letzten Jahre zu berichten und einen Einblick in die schwebende Diskussion und die Problemlage zu gewähren.

<sup>1</sup> Hier seien nur einige Neuerscheinungen genannt: K. Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, Tübingen 1953; A. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes. New Studies on the Dead Sea Scrolls*, London (1954); J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, Harmondsworth 1956; M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, London 1956; in deutscher Übersetzung München 1957; F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte, Bonn 1956 (vgl. Besprechung TThZ 65 (1956) 251f.); T. H. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, London 1957; H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumrân-Sekte, 2 Bde., Tübingen 1957. Über die wichtigste Literatur orientiert F. Nötscher, Die Handschriften aus der Gegend vom Toten Meer, *TheolRev* 53 (1957) Sp. 49—58; vgl. noch Nötscher, „Das Heilige Land“ 89 (1957) 1—13.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. das in deutscher Übersetzung erschienene Werk des amerikanischen Journalisten E. Wilson, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, München (1956).

<sup>3</sup> Vgl. z. B. den geschickt aufgemachten Bildbericht in „Bunte Illustrierte“ 1956, 1. Juli-Heft, 32—37, unter den schlagwortartigen Überschriften: „Geheimnis bis zum Jüngsten Tag; Größte Sensation unserer Zeit für das Christentum; Katholische und evangelische Wissenschaftler erklären: Hymnenbücher der Essäer bestätigen die Echtheit der christlichen Lehre.“

<sup>4</sup> Vgl. meinen Beitrag: Chirbet Qumrân und die „Mönchsgemeinde vom Toten Meer“ in dieser Zeitschrift, TThZ 64 (1955) 141—157.

## 1. Neue Grabungen und Entdeckungen

### a) Chirbet Qumrân

Im Mittelpunkt der archäologischen Untersuchung steht neben der Ausräumung der einzelnen Höhlen nach wie vor die Gemeinschaftsanlage der jüdischen Sekte: Chirbet Qumrân, gelegen auf der Uferterrasse des Toten Meeres. In fünf großangelegten Grabungsperioden unter der fachmännischen Leitung von P. de Vaux, Direktor der École Biblique, Jerusalem, und L. Harding, dem inzwischen abberufenen Direktor des Altertumsdienstes von Jordanien, wurde jeweils im Frühling der Jahre 1952—1956 der weitläufige Komplex dieser trefflich geplanten und sachgerecht ausgeführten Bauanlage freigelegt und die Bestimmung seiner insgesamt 143 Räume, Treppen, Kanäle und Zisternen ermittelt<sup>5</sup>. Die letzte abschließende Grabung vom 18. 2. bis 28. 3. 1956 konnte den gesamten Komplex u. a. für die Herstellung eines exakten Lageplanes aufnehmen und durch vermehrte Versuchssondierungen die Unterscheidung der einzelnen Perioden sicherstellen. Im großen und ganzen wurde das Bild der früheren Grabungen bestätigt und in manchen Punkten ergänzt. Vor allem richtete man das Augenmerk auf die Friedhofsanlage von Qumrân. Neben dem großen Gräberfeld, das sich an den Baukomplex anschließt, hat man drei kleinere Friedhöfe mit zusammen mehr als 1200 Grabstellen erkannt, die sich in ihrer Anlage gleichen und die auf Grund ihres archäologischen Befundes den Zeiten der Hauptbesiedelung von Qumrân zuzuweisen sind, den beiden Perioden I und II, die also etwa in die Zeit von 130 v. Chr. bis 68 n. Chr. gehören. Bis jetzt hat man 43 Gräber ausgegraben. Danach zu urteilen, dürfte der Hauptfriedhof den männlichen Mitgliedern der Gemeinde vorbehalten worden sein; an seiner Ostseite befinden sich einige Frauengräber. Auf dem nördlichen Friedhof sind die Geschlechter gemischt, von dem südlichen hat man bisher eine Frau und drei Kinder identifizieren können.

Höchst bemerkenswert ist, daß man an den verschiedensten freien Plätzen innerhalb des Gebäudekomplexes große Tonkrüge mit Tierknochen entdeckt hat. Sie traten in verschiedener Häufigkeit an fast allen unbebauten Stellen auf. Man hat aus den verschiedenartigsten Knochen auf Schafe, Ziegen, Kälber, Kühe und Ochsen schließen können. Sicher ist, daß es sich bei diesen Knochen um Reste von Mahlzeiten handelt. Denn gewisse Spuren an ihnen deuten darauf hin, daß das zugehörige Fleisch entweder gekocht oder gebraten wurde. Nach der Form der Tonkrüge und nach dem Niveau der Fundstellen zu schließen, gehören die meisten tierischen Überreste der I., also vorchristlichen, Besiedelungsepoche von Qumrân an. Weiter läßt sich dem Brauch, Tierknochen in besagter Weise zu bestatten, entnehmen, daß die Sorgfalt, mit der man die Knochen behandelte, einer religiösen Absicht entsprang. Daher ist die Annahme wohl erlaubt, daß wenigstens gewisse Mahlzeiten der Gemeinschaft

<sup>5</sup> Siehe dazu den ausgezeichneten Bericht aus 1. Hand von R. de Vaux, *Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur le 3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> campagnes* (Planches III à XIII). *RevBibl* 63 (1956) 533—577. Auf ihn stützen sich weitgehend die Ausführungen des I. Teiles.

religiösen Charakter hatten, also religiöse Mahlzeiten waren<sup>6</sup>. Eine genauere Klärung ist in dieser Frage allerdings besonders schwierig, weil bisher von den entzifferten Fragmenten keines über Mahlzeiten solcher Art Auskunft erteilt, noch auch ein Gebot des AT sie zum Inhalt hat. Bis jetzt ist man gänzlich auf den archäologischen Befund angewiesen.

Der überreiche Ertrag an Keramik wie auch an Münzen — man hat während der letzten drei Grabungen nicht weniger als 415 gefunden — bestätigt und vervollständigt das Bild vom geschichtlichen Werdegang, den Chirbet Qumrân genommen hat.

#### b) Ajn Feschcha

Nicht nur Qumrân hat man zum Gegenstand archäologischer Untersuchungen gemacht, sondern den gesamten Uferstreifen zwischen Qumrân und Ajn Feschcha das etwa 7 km südlich gelegen ist. Bekanntlich hat man nach letzterem Ort die 1947 dort gemachten ersten Funde benannt. Der ganze Geländestreifen zeigt nämlich Überreste untergegangener Bauten. Unweit von Qumrân stieß man auf eine größere Anlage von 60×64 m im Geviert. Sie reicht höchstwahrscheinlich zurück ins 7. Jahrhundert v. Chr., in die Zeit israelitischer Besiedelung des Nordwestufers des Toten Meeres. Dagegen konnte in Ajn Feschcha ein Gebäudekomplex angegraben werden, der nach Bauart, nach Keramik und nach Münzfunden in die gleiche Zeit wie Qumrân zu verlegen ist. Auch fand man ein Tintenfaß ähnlich denen von Qumrân. Eine Mauer, die östlich des „Weges“ von Qumrân nach Ajn Feschcha verlief, steht wohl im Zusammenhang mit dem Gebäude daselbst. Denn Ajn Feschcha bildet eine kleine Oase, vergleichbar der größeren Jericho, auf der sonst vegetationslosen Terrasse des Toten Meeres. Mauer wie Gebäude von Ajn Feschcha, sowie ein kleines an die Mauer angebautes Gartenhäuschen dienten dazu, in der Oase Gärten anzulegen und sie für die Ernährung der Gemeinde von Qumrân landwirtschaftlich zu nutzen. Ajn Feschcha hatte also den Zweck, die Gemeinde von Qumrân mit notwendigen Lebensmitteln in Gestalt von Gartenerzeugnissen zu versorgen. — Für das Frühjahr 1957 war eine Ausgrabung von Ajn Feschcha geplant, die durch die Suez-Intervention entstandenen Schwierigkeiten machten den Plan undurchführbar.

#### c) Weitere Höhlen

Bis jetzt hat man insgesamt über 30 Höhlen im Gebiet von Qumrân ausfindig gemacht und durchsucht. Sie waren aber bei weitem nicht alle gleich ergiebig wie die Grotte 1. Auf dem südwestlichen Teil der Mergelterrasse, auf dem Qumrân errichtet wurde, hat man 2 Höhlen 4 und 5 entdeckt, von denen sich Höhle 4 als wahre Schatzkammer von Fragmenten erwies. Ihre Zahl wird

<sup>6</sup> Doch ist diese Annahme bis jetzt keineswegs unbestritten. Jüngst kommt noch der Alttestamentler von Nimwegen, J. van der Ploeg, *The Meals of the Essenes*, *Journal of Semitic Studies* 2 (1957) 163—175 zu folgendem Schluß: „There is not much evidence for the existence of sacred meals amongst the Essenes. For the sacred character of their daily meals there is no proof and it is indeed, to say the least, highly improbable.“ (S. 175)



auf zirka 20 000 beziffert. Eine systematische Durchsuchung des Geländes auf weitere Höhlen im Jahre 1955 machte mit den Höhlen 7—10 bekannt; sie enttäuschte aber, denn ihre Ausbeute war recht mager. Dagegen wurde zu Beginn des Jahres 1956 bekannt, daß Beduinen die Höhle 11 in der Nähe der 3. Höhle aufgespürt hatten, die durch die 3 dort gefundenen Kupferrollen berühmt wurde. Die Höhle 11 besteht aus zwei Kammern, von denen die erste Spuren von Bewohnung zeigte. Die zweite diente als Unterschlupf für einen Schwarm Fledermäuse, die Untersuchung und Ausräumung schwierig machten. Das aus ihr geborgene Material ergab das gleiche archäologische Bild wie der Hauptsitz der Gemeinschaft. Überaus reich waren ihre Schätze an Rollen und Fragmenten, die größtenteils vom jordanischen Altertumsdienst erworben wurden, bisher aber leider der wissenschaftlichen Erforschung nicht zugänglich gemacht worden sind. Dem Vernehmen nach befinden sich darunter die Bücher Levitikus, Psalmen und ein aramäischer Job<sup>7</sup>.

## 2. Edition der Rollen und Fragmente

Die unruhige Zeit, in der die Funde am Toten Meer gemacht wurden, die unberufenen Hände, die vor jeder systematisch-wissenschaftlichen Durchsuchung die meisten inhaltreichen Höhlen aushoben, die politischen und geschäftlichen Machenschaften, die Rollen und Fragmente vielfach auf langwierigen Umwegen und bis jetzt wohl nur unvollständig in die Hand sachkundiger Wissenschaftler gelangen ließen, all das war und ist bis jetzt nicht dazu angetan, planmäßig und schnell die wissenschaftliche Welt mit der Gemeinde vom Toten Meer und ihrem Schrifttum vertraut zu machen. Trotzdem ist die Veröffentlichung der sieben größeren Rollen aus Höhle 1, die inzwischen alle in den Besitz der hebräischen Universität Jerusalems übergegangen sind, abgeschlossen. Es handelt sich

1. um die vollständige Isajas-Rolle, den Habakuk-Kommentar und die Sekten-Rolle, die 1950/51 veröffentlicht wurden<sup>8</sup>;
2. um die zweite Isajas-Rolle, die Kriegs-Rolle und eine Sammlung von Lobliedern, 1954 publiziert<sup>9</sup>;
3. um die ursprünglich als Lamech-Apokalypse angesprochene 7. Rolle, in Wirklichkeit eine Sammlung apokrypher aramäischer Texte zu Teilen der Genesis, 1956 teilweise ediert<sup>10</sup>.

Veröffentlicht wurden auch die drei Kupferrollen<sup>11</sup> aus der Höhle 3 nach

<sup>7</sup> Vgl. dazu *Biblica* 38 (1957) 226.

<sup>8</sup> Publiziert von M. Burrows with the assistance of J. C. Trever a. W. H. Brownlee als: *The Dead Sea Scrolls of St. Marks Monastery. Volume I The Isaiah Manuscript and the Habakuk Commentary*, New Haven 1950; Vol. II, Fasc. 2: *Plates and transcription of the Manual of Discipline*, New Haven 1951.

<sup>9</sup> E. L. Sukenik, *Osar hammegillot haggenusot*, Jerusalem 1954.

<sup>10</sup> N. Avigad a. Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Juda*, Jerusalem 1956.

<sup>11</sup> Vgl. K. G. Kuhn, *Les rouleaux de cuivre de Qumrán*, *RevBibl* 61 (1954) 193—205; ders., *Bericht über neue Qumrânfunde und über die Öffnung der Kupferrollen*, *TheoLitZ* 81 (1956) Sp. 541—546.



einem Verfahren, das von Kuhn, Universität Heidelberg, vorgeschlagen und von Baker, Technische Hochschule Manchester, im Winter 1955/56 durchgeführt wurde. Es hatte sich inzwischen als unmöglich erwiesen, durch eine chemische Reduktion das gänzlich oxydierte Kupfer wieder biegsam zu machen. Das hätte nur mit hohen Hitzegraden geschehen können, also in einem chemischen Prozeß, bei dem man sich der Gefahr ausgesetzt hätte, unter Umständen den Textbestand zu beschädigen. Daher wurden die Rollen in Teile zerschnitten, nachdem man sie vorher mit einem durchsichtigen Film synthetischen Kunststoffes verstärkt hatte.

Diese Rollen enthalten nun keinen biblischen Text, sondern einen Katalog von Verstecken von Schätzen an Silber und Gold. Es werden etwa 60 Verstecke in der Nähe von Jerusalem, ab auch im Umkreis bis nach Garizim im Norden und Hebron im Süden angegeben, in die man im ganzen die sehr respektable Summe von 200 Tonnen der genannten Edelmetalle verbracht haben soll, was etwa einem Gegenwert von 100 Millionen US-Dollar entspräche. Allerdings sind die Versteckangaben so unbestimmt und die angegebene Menge so enorm hoch, daß berechtigter Verdacht entsteht, ob nicht ein Phantast seine Nachwelt mit dem Versteckkatalog auf dem Kupfer narren wollte. Dagegen spricht allerdings die Tatsache, daß der Schreiber kostbarstes Material, Kupfer nahm. Könnte es sich nicht auch um ein Verzeichnis des sicher reichen Tempelschatzes von Jerusalem handeln?

Die Fragmente aus Höhle 1 wurden im Palestine Archeological Museum (= Rockefeller-Museum) im jordanischen Jerusalem zusammengetragen. Auch die zahlreichen Fragmente aus den anderen Höhlen fanden größtenteils hier Aufnahme und warten auf die sachgemäße Edition. Unter Leitung von P. de Vaux und L. Harding hat man 1952 einen internationalen Mitarbeiterstab geschaffen, dem man die Edition dieser Fragmente anvertraut hat<sup>12</sup>. In einer Reihe von Bänden „Discoveries in the Judean Desert“ soll das Fragmentenmaterial bearbeitet und publiziert werden. 1955 ist der I. Band<sup>13</sup> erschienen, der die Fragmente aus Höhle 1 vorlegt. Die Arbeit der Edition geht recht mühsam vonstatten. Insgesamt harren nicht weniger als 30 000 bis 40 000 Fragmente der Edition<sup>14</sup>; Fragmente zu allen biblischen Büchern mit Ausnahme von Esther, dazu von vielen bekannten und von neuen unbekannten apokryphen Büchern sind aufgefunden worden: Fragmente in althebräischer Schrift, in

<sup>12</sup> Vgl. dazu den Bericht: *Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân*, RevBibl 63 (1956) 49—47. Insgesamt 9 Mitarbeiter des *teamwork* berichten an dieser Stelle über den Fortschritt der Arbeit an den ihnen zugefallenen Fragmenten. Von deutscher Seite ist C.-H. Hunzinger, Privatdozent an der Universität Göttingen als Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft beteiligt.

<sup>13</sup> *Discoveries in the Judean Desert I: Qumrân Cave I*, by D. Barthélemy and J. T. Milik, Oxford 1955.

<sup>14</sup> Darüber informierte auf dem II. Internationalen Alttestamentler-Kongreß (vgl. Bericht in TThZ 65 (1956) 375 ff.) in Straßburg, Sept. 1956, Milik. Vgl. seinen Beitrag: *Le travail d'édition des Manuscrits du Désert de Juda*, VetTest, Suppl. IV, Leiden 1957, 17—26. Für die hier folgenden genaueren Angaben, die mir H. Hunzinger im Mai d. Jahres in Jerusalem machte, sei ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

hebräischer und aramäischer Sprache. Allein zwölf verschiedene Handschriften zu Isajas konnten bestimmt werden. Mit Vorliebe hat die Gemeinde vom Toten Meer den Pentateuch, den Psalter und Job abgeschrieben und kommentiert. Man berechnet die Gesamtedition der Fragmente auf zirka zehn Bände<sup>14a</sup> der oben erwähnten Serie „Discoveries“. Wann und in welchem Abstand die einzelnen Bände folgen werden, läßt sich auch nicht annähernd angeben. Denn auch für die Editions-Arbeit hat die Suez-Affäre des Herbstes 1956 sich in doppelter Hinsicht als hinderlich erwiesen. Einmal mußten die Fragmente nach Amman in Sicherheit gebracht werden, damit wurden sie über ein halbes Jahr bis zum März dieses Jahres der Bearbeitung entzogen. Und zum anderen ist das internationale *team-work* — teilweise jedoch auch aus Gründen der Lehrverpflichtung — bis auf drei Forscher an Ort und Stelle (Milik, Starcky, Hunzinger) dezimiert worden. So dürfte wohl noch geraume Zeit ins Land gehen, bis das gesamte Material publiziert vorliegt.

### 3. Geschichte der Gemeinschaft

Doch hat diese beklagenswerte Lage in der Edition des umfangreichen handschriftlichen Materials es nicht verhindern können, daß auf der Basis bereits erfolgter Teileditionen die verschiedensten Versuche unternommen wurden, Geschichte und Theologie der Gemeinde vom Toten Meer im Zusammenhang darzustellen, ihrer Verwurzelung im Alten Testament nachzuspüren, die Bereitstellung ihres theologischen Materials für das Werden des Neuen Testaments herauszuarbeiten. Mit einem Wort, durch die bisher auch nur bruchstückhaft geschehenen Textausgaben hat eine Zeit für uns zu leuchten begonnen, die die Brücke zwischen Altem und Neuem Testament darstellt, die sich bisher mangels Quellen, die aus ihr sprachen, sehr im Dämmer historischen Unbekanntseins befand.

Mit einer großen Sicherheit darf man heute behaupten, daß die Gemeinde vom Toten Meer essenischen Charakter trug. Die Zahl der Veröffentlichungen, in denen das behauptet oder schon als sicher nachgewiesen vorausgesetzt wird, überwiegt bei weitem die derer, die eine Beziehung zu den Essenern immer noch leugnen<sup>15</sup>. Unsere Kenntnis von den Essenern war bis zur Stunde der Entdeckung der Handschriften von Qumrân dürftig und erlaubte kein vollständiges Bild dieser dritten religiösen Gruppe (neben den Pharisäern und Sadduzäern) zur Zeit des Auftretens Jesu. Sie stützte sich in der Hauptsache auf Mitteilungen von Flavius Josephus, Philo und Plinius, die

<sup>14a</sup> Das entnehme ich einer mündlichen Mitteilung von R. de Vaux im Mai 1957 in Jerusalem.

<sup>15</sup> Vgl. neuestens H. E. del Medico, *L'état des Manuscrits de Qumran I*, *VetTest* 7 (1957) 127—138. Er schließt seine Ausführungen; „Man hat zu sehr vernachlässigt, den Zustand der Hss vom Toten Meer zu berücksichtigen, als man die Theorien über die hypothetischen Essener und über ihr wieder entdecktes Kloster aufstellte.“ Er zweifelt dabei Stichhaltigkeit und Glaubwürdigkeit der Nachrichten bei Flavius Josephus, Philo und Plinius an. In Wirklichkeit seien alle Rollen und Fragmente derart unbrauchbar geworden, daß man sie in Qumrân nur wie in einer Geniza (Abstellraum einer Synagoge) deponiert habe.

in ihren Angaben nicht widerspruchslös und einheitlich sind. Auf Grund einerseits des archäologischen Befundes von Qumrân und andererseits der Fragmente sind wir nunmehr in der Lage, in manchen Zügen das Bild zu ergänzen, das die genannten Historiker und Philosophen von den Essenern entwerfen. Dabei wird es aber notwendig, den Begriff „Essener“ weit zu fassen und ihn nicht auf die von Josephus beschriebene Gruppe einzuengen. Vor allem spricht für die enge Verbindung der Gemeinde von Qumrân mit den Essenern das geographische Argument, d. h. die Nachricht bei Plinius, wonach die Essener sich am westlichen Ufer des Toten Meeres ansiedelten, fernab von menschlichen Behausungen, wenn diese Notiz nicht die Absicht hat, die Identität zwischen beiden Gruppen zu behaupten<sup>16</sup>. Weiter erlauben die Handschriftenfunde, wenigstens umrißhaft, einen Blick in die Entstehung und geschichtliche Entwicklung der essenischen Bewegung zu tun.

Milik<sup>17</sup>, dem wir manchen bedeutenden Beitrag über Qumrân verdanken, glaubt vier Perioden in der Geschichte der Essener von ihrer Entstehung in der Makkabäer-Zeit an unterscheiden zu können:

a) Essenismus der strengen Observanz. Er reicht etwa bis zum Jahre 152 v. Chr. Eine kleine Schar sadoqitischer Priester und frommer Laien siedelt sich erstmalig in Qumrân an. Anfangs stehen sie unter Leitung des „Lehrers der Gerechtigkeit“ in Opposition gegen die makkabäischen Hasmonäer<sup>18</sup>. Die Verwirrung in den religiösen Anschauungen bei den damaligen Bewohnern Palästinas führt schließlich zur vollen Trennung von der Volksgemeinschaft und zur Verfolgung der Sekte durch Jonathan (152–142 v. Chr.).

b) Essenismus pharisäischer Prägung. Es ist die Zeit der größten Blüte von Qumrân; sie reicht bis hinab zu Herodes dem Großen (37 v. Chr.). Der beachtliche Zustrom neuer „Postulanten“, der die ausgedehnte Bauanlage notwendig macht, geht zurück in die letzte Zeit Johannes Hyrkanus I. (134–104) und ihre Religionsverfolgung. Um diese Zeit schließen sich zudem viele vornehme Pharisäer der Bewegung an, die einen neuen Zweig, vergleichbar den „weltlichen Terziären“ bilden. Es sind die Essener, die nach Philo und Josephus in Dörfern und Städten verstreut, nicht als Einsiedler, sondern in Familien leben. Die „Ordensregel“ (war es die Damaskusschrift?) wird ihrem besonderen Lebensstil angepaßt. Später jedoch erschlaft

<sup>16</sup> Vgl. dazu vor allem M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, bes. *Identification of the Community of Qumrân*, S. 273–298.

<sup>17</sup> *Esseni et historia populi Judaici, Verbum Domini* 35 (1957) 65–74. Vgl. auch J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, bes. S. 40–85. Milik gibt seinen Überblick über die Geschichte des Essenismus im Bewußtsein, daß sie an manchen Punkten noch recht hypothetischen Charakter trägt. Aber eines wird man angesichts der vielfältigen und unterschiedlichen Nachrichten über die Essener kaum bestreiten können, daß nur die Annahme einer geschichtlichen Entwicklung nach Art der von M. gezeichneten sowohl dem archäologischen Befund wie auch den geschichtlichen Zeugnissen von Qumrân und den Essenern gerecht wird. Vgl. dazu C. H. Hunzinger in *ZAW* 69 (1957) 131–151.

<sup>18</sup> Siehe dazu H.-J. Schoeps, *Der gegenwärtige Stand der in Palästina gefundenen Handschriften*. 35. Die Opposition gegen die Hasmonäer, *TheoLitZ* 81 (1956) Sp. 663–670.

der Eifer in der Bewegung im Maße, wie die religiösen Unruhen und Zwistigkeiten im Lande nachlassen.

c) Die Essener in der Diaspora unter dem König Herodes. Diese Zeitspanne ist weniger durchsichtig als die beiden vorhergehenden. Herodes ist der essenischen Bewegung anfangs gewogen schon wegen der wachsenden Opposition der Sadduzäer und Pharisäer gegen ihn und weil die Essener gegen die Hasmonäer stehen. Die mit den Hasmonäern verbündeten Parther zerstören dann unter anderen herodianischen Zentren auch Qumrân. Bei dieser Gelegenheit verbirgt die Gemeinde erstmals ihr reichhaltiges Schrifttum in Höhlen und zerstreut sich. Später sagt sich der liberale Herodes innerlich von den strenggläubigen Essenern los.

d) Essenismus zelotischer Richtung. Als die Überlebenden nach dem Tode des Herodes nach Qumrân zurückkehren und das Gelände wieder beziehen, sind sie, besonders aber ihre „Kandidaten“ wie von religiösem Eifer, so auch von antirömischem Affekt getragen und erfüllt. Vielleicht entsteht jetzt die Kriegsrolle, die die 40 Jahre vor der endgültigen Vernichtung der „Söhne der Finsternis“ beschreibt. Trotz des zelotischen Einschlages nehmen die „Mönche vom Toten Meer“ ihr altes Leben mit zeitentsprechenden Änderungen wieder auf. Sie lesen und schreiben wieder. Vielleicht haben wir in dieser Zeit auch einen Zweig verheirateter Ordensmitglieder anzunehmen, weil in diese Periode die ausgegrabenen Frauengräber anzusetzen sind. In ihrer zelotischen Einstellung gegen den Landesfeind rüsten die neuen Bewohner von Qumrân schließlich zum Widerstand gegen die 10. römische Legion, nachdem sie vorher ihre Rollen, ähnlich wie gelegentlich des Parthereinfalls, in Sicherheit gebracht hatten. Ein Teil von ihnen flieht, die übrigen werden 68 n. Chr. von den Römern niedergemacht und das Kloster von Qumrân wird zerstört<sup>19</sup>. Von jetzt ab bleibt Qumrân seiner Bestimmung entfremdet und wird nicht mehr von der essenischen Gemeinde besiedelt.

#### 4. Zur Theologie der Gemeinde Qumrân

Hier sollen nur einige wichtige theologische Lehren der Gemeinde vom Toten Meer angedeutet werden. Die wohl noch lange nicht abgeschlossene Publikation des Handschriftenmaterials gebietet einer systematischen Darstellung theologischer Lehren und Vorstellungen natürlich Zurückhaltung und Vorsicht; sie legt die Verpflichtung auf, zu nuancieren und zu ändern, wo neue Editionen es nötig machen. Aber man wird doch Nötscher<sup>20</sup> recht geben können, daß die bereits bekannten Texte es erlauben, sich ein Bild von der „Mentalität“ und der „geistigen Atmosphäre“ von Qumrân zu machen.

a) Auffällig ist das, was Milik „Mystik der Wüste“ nennt<sup>21</sup>. Um ihr Ideal makelloser Gesetzesfrömmigkeit restlos erfüllen zu können, schweben der Gemeinde Worte vor Augen wie Jer 2,2: „Ich denke an die Zuneigung

<sup>19</sup> Vgl. zur Geschichte der Essener noch L. E. Toombs, *The early history of the Qumrân Sect*, *Journal of Semitic Studies* 1 (1956) 367–381; B. F. Roberts, *The Qumrân Scrolls and the Essenes*, *NewTestStud* 3 (1956/57) 58–65.

<sup>20</sup> F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrântexte*, 9.

<sup>21</sup> A. a. O. 67.



deiner Jugend, an deine bräutliche Liebe, wie du hinter mir herzogst in der Wüste.“ Am Anfang der Volkwerdung Israels stellt sich also nach prophetischer Auffassung das Verhältnis Jahwe — auserwähltes Volk in seiner vollen Reinheit dar. Daher mag sich in den Gemeindemitgliedern die Sehnsucht regen, jenen Anfangszustand wiederzuerlangen. Sie wollen an sich wahr werden lassen, was Hosea vom Auszug in die Wüste erwartet: „Ich will sie locken und sie in die Wüste führen und ihr dort zu Herzen reden“ (Hos 2, 16; hinter dem Bild der gemeinten Frau verbirgt sich das Volk). In der inneren Einkehr, die sie nur vom Aufenthalt in der Wüste bei dauernder Gesetzesmeditation erwarten, sehen sie die Möglichkeit, jenes Anfangsverhältnis zu Jahwe als die „neue Gemeinde Israel“ wiederherzustellen. Denn sie glauben, der „heilige Rest“ zu sein, der allein gerettet wird. Sie leben in der Überzeugung, daß das Ende nahe bevorsteht und wollen daher das Wort Is 40, 3 buchstäblich wahr machen: „In der Wüste bahnet Jahwe einen Weg!“

b) Eigenartig ist die Vertrautheit der Gemeinde mit der Engelwelt<sup>22</sup>. Die Vorstellung, daß die Geister in Engel des Lichtes und der Finsternis geschieden, daß sie vor der Erschaffung den Menschen bestimmt sind und daß man sich nur durch Mitgliedschaft in der Bundesgemeinde dem Einfluß der bösen Geister entziehen und in den Wirkraum der guten Geister eintreten kann, durchzieht das außerbiblische Sonderschrifttum der Gemeinschaft, besonders ihre Ordensregel. Die Aufgabe der Engelwelt, der Gemeinde zu helfen, ein Treue-Verhältnis zu Jahwe zu begründen und zu erhalten, wird gegenüber den kanonischen Schriften übersteigert gesehen, wie auch Macht und Wirken der bösen Geister in den Söhnen Belials.

c) Damit hängt aufs engste zusammen die singuläre Form des Dualismus in der Sekte. Nötscher macht diese eigenartige Lehre zum besonderen Gegenstand seiner Untersuchung<sup>23</sup>. Gegenüber ihren anderen Erscheinungsformen ist sie hier bestimmt und eingeengt durch ihre Verwurzelung im AT. Denn Gott steht außerhalb der dualistischen Gegensatzpaare wie Licht und Finsternis, Liebe und Haß. Er hat bei der Schöpfung diese bisweilen kraß erscheinenden Gegensätzlichkeiten in die Kreatur hineingelegt. Er setzt Dauer und Ende von allem fest; er lenkt und führt alles nach einem feststehenden Plan. Und die Leute von Qumrân betrachten sich als die Gemeinde der Auserwählten, als das wahre Israel der letzten Zeit, auf die Weltende und Neuschöpfung folgen soll. Ja, sie sehnen das Ende förmlich herbei, in dem Böses und Frevel endgültig ausgelöscht wird. Folglich ist die Spielart des kosmischen Dualismus bei der Sekte vom Toten Meer auszuschließen. Auch kommt der eher als ethisch anzusprechende Dualismus keineswegs einer absoluten Determinierung gleich. Vielmehr bleiben die der Gemeinde Fernstehenden trotz des Einflusses der bösen Geister auf sie doch in ihren Entscheidungen frei und Herr über sie. — Auch dürften Versuche, Wesensbeziehungen zur Gnosis herzustellen, zum Scheitern verurteilt sein.

d) Vielleicht am eigenartigsten und jedenfalls am meisten dem geschichtlichen Wandel unterworfen ist das Bild des Messias. Milik<sup>24</sup> ist der

<sup>22</sup> Vgl. diese Zeitschrift 64 (1955) 152 f.

<sup>23</sup> A. a. O., bes. 79—148.

<sup>24</sup> A. a. O. 67.



Ansicht, daß man zunächst im „Lehrer der Gerechtigkeit“ den Typus für den priesterlichen Messias sieht, der das neue Jerusalem und den himmlischen Tempel aufrichten soll. Daß die Sektenregel bereits von zwei Messiasgestalten spricht (IX, 10 f.), dürfte nach M. auf eine spätere Korrektur zurückzuführen sein; dafür spricht ein sehr altes Exemplar der Regel aus Höhle 4. Später jedoch tritt neben den Messias aus Aaron der Messias aus Israel, der erwartete Idealkönig. Im jeweiligen Bild des Messias konkretisiert sich also die dem geschichtlichen Wandel unterworfenen Erwartung der Gemeinde. In der letzten Zeit antirömischer Einstellung gewinnt die Gestalt des Messias Königs sehr an Bedeutung und überragt bei weitem den Priestermessias. — Diese wenigen schematischen Züge genügen natürlich nicht, die Fragen nach der komplexen Messias-Hoffnung in der Gemeinde von Qumrân befriedigend zu klären. Das beweist allein die reiche Aufsatzliteratur in Fachzeitschriften, die sich gerade in unseren Tagen um eine Klärung dieser wesentlichen Frage müht<sup>25</sup>.

Noch viel stille und entsagungsvolle Gelehrtenarbeit wird notwendig sein, die Fragmente zu edieren und ihren exegetisch-theologischen Gehalt zu erheben. Dann erst werden sie voll auswertbar sein für die Heiligen Schriften des Alten wie des Neuen Testaments.

H. Groß

<sup>25</sup> Neueste Literatur in Auswahl: L. H. Silberman, The two Messiahs of the Manual of Discipline, *VetTest* 5 (1955) 77—82; K. G. Kuhn, Die beiden Messias Aarons und Israels, *NewTestStud* 1 (1955) 168 f.; W. S. La Sor, The Messias of Aaron and Israel, *VetTest* 6 (1956) 425—429; E. L. Ehrlich, Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumrânsekte, *Zeitschr f. d. Wiss.* 68 (1956) 234—243; W. H. Brownlee, Messianic Motifs of Qumrân and the New Testament, *NewTestStud* 3 (1956/57) 12—30; R. Gordis, The “begotten” Messiah in the Qumran Scrolls, *VetTest* 7 (1957) 191—194; M. Black, Messianic Doctrine in the Qumrân Scrolls, *Studia Patristica* I (= Texte und Untersuchungen, 63. Bd.) Berlin 1957, 441—459; K. Schubert, Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumrân, *BiblZeitschr* NF 1 (1957) 177—197.

## Die Kirche des Fleisch gewordenen Wortes

Seitdem Martin Grabmann 1903 in seiner Studie über die Lehre des heiligen Thomas von der Kirche als Gotteswerk die apologetische Sicht der Kirche durch eine dogmatische Betrachtungsweise überwunden hatte, erschienen nicht wenige Abhandlungen und Bücher über die Kirche, die aus innertheologischem Interesse verfaßt sind. Die größte Arbeit hat Charles Journet, Professor der Dogmatik am Priesterseminar in Freiburg/Schweiz, veröffentlicht<sup>1</sup>. Das gesamte Werk, eine wahre Summe über die Kirche, ist auf vier Bände berechnet. Zwei davon mit über 2000 Seiten liegen zur Besprechung vor. Es sei versucht einen kurzen kritischen Bericht darüber zu geben, wobei der Rezensent Ergänzungen, die ihm angebracht erscheinen, in Klammern hinzufügt.

Der erste Band des Werkes gilt der apostolischen Hierarchie, die J. als unmittelbar wirkende Ursache der Kirche behandelt. Gott hat seit Beginn der menschlichen Heilsgeschichte in jeweils verschiedenen Stufen Heilsgemeinschaft begründet. In der letzten Heilszeit, die mit der Sendung des Sohnes anbrach, wurde die jetzige Gestalt der Kirche hingestellt durch den Menschen Jesus Christus, dessen menschliche Natur Werkzeug der Gottheit ist. An die Mittler-tätigkeit des menschgewordenen Sohnes schließt sich die Hierarchie an als der verlängerte Arm Christi, durch den er uns ergreift. Der Hierarchie kommen die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt zu, weil das Haupt Jesus Christus Hoherpriester und König ist. Die übliche Dreiteilung der hierarchischen Gewalten in Lehr-, Priester- und Hirtengewalt lehnt J. ab. Auch genügt es nicht, lehrende und hörende Kirche zu unterscheiden, abgesehen davon, daß diese Unterscheidung mißverständlich ist, als ob nur der eine Teil tätig, der andere nur empfangend wäre.

Die Weihewalt steht im Dienste des Kultes, der die Achse der Kirche in der gegenwärtigen Heilszeit ist. Christus hat mit diesem Kulte begonnen, und daher zeigt sich schon bei dem Wirken Christi die Doppelrichtung kultischer Handlung, die aufsteigende in seinem Opfer, die absteigende in der werkzeuglichen Wirkweise der Tat seines Todes (und seiner Verherrlichung). Von Christus her ist die Kirche wesentlich eine liturgische Gemeinschaft, weil sie dem Hohenpriester Christus kultisch eingegliedert ist. Den von Christus eingesetzten Kult führt sie in ihrem unblutigen Opfer (und den anderen Sakramenten) fort. In ihrem Opfer wird Christi Opfer mit seiner universalen Heilskraft gegenwärtig, die dem einzelnen beim Gebrauch der Sakramente zugeleitet wird. Für diesen Kult besitzt die Kirche eine nie unterbrochene Befähigung, die Teilhabe am Priestertum Christi ist. Im unvergänglichen Merkmal der Taufe und Firmung erhalten alle Glieder Anteil an der Priesterwürde des Hauptes, damit sie kultisch geheiligt seien und durch ihre Kultakte in der (persönlichen) Heiligkeit wachsen. Höher als das Priestertum der Laien (*laos* = Volk Gottes) steht die dreifach gestufte sakramentale Hierarchie. Durch sie ist die Kirche ihrer mütterlichen Aufgabe gewachsen. Die größte

<sup>1</sup>) Journet, Charles: *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative. I. La hiérarchie apostolique.* 2<sup>e</sup> éd. corr. et augm. — (Bruges/Belg.): Desclée De Brouwer (1955). XVIII, 770 S. (Bibl. de la Revue thomiste.) br.

II. *La structure interne et son unité catholique.* — (Bruges/Belg.): Desclée De Brouwer (1951). XLVIII, 1393 S. (Bibl. de la Revue thomiste.) br.

Fruchtbarkeit zeigt freilich die Braut Christi in der geheimnisvollen Mütterlichkeit der persönlichen Heiligkeit. Das sakramental mitgeteilte allgemeine und das hierarchische Priestertum wirkt nach Art eines Werkzeuges, weil das Priestertum Christi von ausschließlichem Range ist. (Die Sakramente wirken *ex opere operato*).

Anders ist nach J. die Teilnahme an dem Königtum Christi. Christus hat das Hirtenamt anderen so gegeben, daß die Inhaber der hoheitlichen Gewalt diese wie Zweitursachen ausüben können. Die Apostel besaßen neben der außerordentlichen, im engsten Sinne apostolischen Gewalt, um nach Art der Propheten aus der Fülle charismatischer Begabung erste Antriebe zu geben, jene ordentliche Hirtengewalt, die sie ihren Nachfolgern weitergeben sollten, damit die Kirche durch allen Wechsel der Zeiten hindurch erhalten bleibe.

Von ihrem Ziel her läßt sich die hoheitliche Macht der Hierarchie einteilen in I. die Gewalt, das Glaubensgut zu erhellen und (verpflichtend zu verkündigen), und II. in die kanonische Gewalt. Andere Einteilungen, wie die in theoretische und praktische, lehramtliche und zuchtmeisterliche, in allgemeine und besondere, in unfehlbare und versagbare, sind von anderen Gesichtspunkten und nicht vom Aufgabenbereich her genommen. J. sieht mit seiner Einteilung auch die Belange jener gewahrt, die ein dreifaches Amt der Kirche, Lehr-, Priester- und Hirtenamt unterscheiden. Denn die Tätigkeit des Hirtenamtes, das Christi Botschaft autoritativ verkündet, ist die Bedingung dafür, daß Christus die einzelnen mit seinem Anspruch anspricht. Hierbei wirkt die Hirtengewalt weder nur werkzeuglich wie die Weihegewalt, noch so selbständig wie die Zweitursache. Denn sie offenbart das Glaubensgut nicht, sondern weist ihm nur die Richtung. Da die Kirche aber göttlichen Glauben für ihre Frohbotschaft fordert, steht diese Tätigkeit, das Glaubensgut offen und verpflichtend hinzustellen, auf dem Gipfel hoheitlicher Machtausübung. Zu dieser Tätigkeit rechnet J. auch die Gewalt der Hierarchie, von einer frei vor Gott eingegangenen Verpflichtung zu lösen, wogegen Billot dafür eine werkzeuglich wirkende Hoheitsgewalt annahm. Die hoheitliche Gewalt der Kirche kann aber nicht in die sakramentale Ordnung, die der Weihegewalt anvertraut ist, eingreifen, weil die *potestas excellentiae* nur Christo zukommt. Sie kann nur Bedingungen für das Zustandekommen und die Feier der Sakramente festsetzen. Hierhin gehören außer den Bestimmungen, die zur Gültigkeit des Ehesakramentes erlassen sind, die Jurisdiktion, die für das Bußsakrament erforderlich ist, und die Gewalt, Ablass zu verleihen. Auch bei diesen legt die Hoheitsgewalt nur die Bedingungen für die Personen fest, denen der Schatz der Genugtuung Christi und seiner Heiligen zugewandt werden soll.

Von der Gewalt, die Offenbarung hoheitlich zu verkünden, ist die kanonische Gewalt abzuleiten und zu unterscheiden. Aber nicht wegen dieser abgeleiteten kanonischen Gewalt, sondern nur wegen ihres göttlichen Ursprunges ist die Kirche eine vollkommene Gesellschaft, wobei man freilich die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft nur in analogem Sinne auf die Kirche anwenden darf. Die kanonische Gewalt der Kirche richtet sich, anders als die Gewalt, das Evangelium zu verkünden, nur an die Getauften. Sie kann innere Akte nur in Verbindung mit äußeren Handlungen befehlen. Kraft dieser Gewalt gibt die Kirche Gesetze für die Getauften, richtet, vollzieht und verwaltet. Nach J. hat die Kirche sogar über zeitliche Dinge direkte Gewalt, sobald diese gelegentlich zu geistlichen werden; die Mehrzahl der Theologen spricht nur von einer indirekten Gewalt der Kirche über zeitliche Dinge. Alle Ausübung der kanonischen Gewalt steht aber im Dienste der göttlichen Liebe, die Christus uns gebracht hat. Fast 200 Seiten verwendet J. sodann darauf, die grundlegende

Erkenntnis von der Analogie der Begriffe Gesellschaft und Gewalt auf die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Vergangenheit und Gegenwart anzuwenden.

Neben dieser Hauptunterscheidung der hierarchischen Jurisdiktion kann man von dem Beistande her, der von Gott gegeben wird, unterscheiden die unfehlbare und die versagbare hoheitliche Gewalt. Die letzte läßt menschlicher Klugheit weiten Raum, während jene den göttlichen Beistand nicht nur erhält, um nicht zu versagen. Die Kirche könnte ihre Aufgabe nicht erfüllen, wenn sie nicht berechtigt wäre, das Evangelium zu erhellen und seine Forderungen zu umgrenzen. So ergibt sich ein Fortschritt in spekulativer Erkenntnis und konkreter Anwendung. Mit Marin-Sola spricht auch J. von dogmatischen Tatsachen, die nicht in ihrer bedingten Einmaligkeit, sondern nur in ihren allgemeinen Prinzipien geoffenbart sind, wie z. B. Rechtmäßigkeit eines Papstes oder eines allgemeinen Konzils. Auch über andere Wahrheiten hat die Kirche endgültige unfehlbare Entscheidungen getroffen, obwohl sie nicht Bestandteile der Offenbarung sind, sondern nur wie eine Art Anhängsel ihr zugehören. Für alle diese Entscheidungen lehnen Marin-Sola und J. einen sogenannten kirchlichen Glauben ab, der nicht göttlicher Glaube sei. Daher brauchen sie sich nicht um das Problem zu bemühen, kraft welcher Gewalt die Kirche über solche Wahrheiten und Tatsachen unfehlbar entscheiden könne; die kanonische Gewalt reicht, weil sie nicht unfehlbar ist, dafür nicht aus. Nach J. fällt die Kirche solche Entscheidungen kraft ihrer Macht, die sie für das Offenbarungsgut selbst ausübt, indem sie die Anwendung auf konkrete Lagen und Bedingungen macht. Von einem kirchlichen Glauben will J. nur sprechen bei jenen Wahrheiten, die von den Theologen aus dem Offenbarungsgut abgeleitet werden, und für die das Hirtenamt sich schützend einsetzt, ohne dabei eine unfehlbare Entscheidung zu treffen; diesen Akt kluger und religiöser Zustimmung zu solchen Wahrheiten nennt J. kirchlichen Glauben. Auf Ganze gesehen bieten ja die kirchlichen Maßnahmen eine unfehlbare Gewähr (*securitas*), das Wahre zu treffen und das Evangelium recht zu erklären und anzuwenden. Der einzelne Akt solcher schützenden und stützenden Maßnahmen des Hirtenamtes braucht freilich nicht den Gipfel der Klugheit zu halten.

Die Gewalt, die Christus den Aposteln für ihre Nachfolger gegeben hat, ist von ihm selbst schon als eine allgemeine und eine partikuläre hingestellt worden. So lehrt J. mit Cajetan und Johannes a. s. Thoma gegen Turrecremata, Bellarmin und Suarez, die annahmen, die Apostel hätten die Gewalt, die sie weitergeben sollten, erst von Petrus empfangen. An der Spitze der einzelnen Kirchen steht der Episkopat, der ursprünglich wohl kollegial war und erst später monarchisch wurde. Der Bischof kann mit der Fülle seiner Weihewalt und seiner ordentlichen hoheitlichen Gewalt jedes Glied seines Sprengels unmittelbar angehen.

Aus den umfangreichen Darlegungen über den petrinisch-römischen Primat sei nur die Linie erwähnt, die J. von der Annahme einer raumzeitlichen, geschaffenen und schwachen menschlichen Natur durch den Sohn Gottes hinzieht zur Bestellung des Petrus als sichtbares, in Raum und Zeit beschränktes und als Geschöpf schwaches Spitzenglied der Hierarchie.

Die beiden Gewalten der Hierarchie stehen in einem einzigartigen Verhältnis zueinander. Durch die Weihewalt wirkt Christus geheimnisvoll in das Innerste seiner Glieder hinein; aber die hoheitliche Gewalt muß erst verkünden, ehe die Weihewalt ansetzen kann. Das Hirtenamt stellt auch die Bedingungen zum gültigen Vollzug der Weihehandlung auf. Ja die Glaubenslehre über die Weihewalt gehört in den Bereich der hoheitlichen Gewalt. Andererseits hängt



diese von der Weihegewalt insofern ab, als das Dasein der Weihegewalt in den Trägern des Hirtenamtes erforderlich ist, und zwar aufs Ganze gesehen absolut und notwendig, im einzelnen Falle als der Regel gemäß. Der tiefste Grund dafür ist darin zu sehen, daß die Weihegewalt den Empfänger innerlich so heiligt, daß er zum geistlichen hierarchischen Handeln befähigt ist. Die willentliche Übertragung des Hirtenamtes ruht so auf göttlichem Grunde. Endlich ist die Hoheitsgewalt darauf ausgerichtet, die Ströme der vergöttlichenden Gnade Christi in geordnete Bahnen zu lenken, damit sie nicht zerfließen.

Daß die Hierarchie trotz der Zweifelt ihrer Gewalten ihre innere Einheit bewahrt, ist Folge ihrer Einzigkeit, die auf die Einzigkeit Christi, ja Gottes selbst zurückgeht. Christus setzt in der jetzigen Heilszeit sein Heilswirken durch die Hierarchie fort, bis er bei seiner Wiederkunft die himmlische Hierarchie ohne Zeichen und Symbole offenbart. Dann wird auch die Heilsstellung der Gottesmutter ganz offenkundig sein. Aber selbst ohne das Werkzeug und die Zweitursache hierarchischen Tuns wirkt Christus auf die Welt durch seine Gnade ein. Ferner läßt er durch die gebrochenen und abgesplitterten hierarchischen Gewalten, die sich bei den von der Kirche getrennten Christen finden, seine Gnade strömen. Die Kirche ist *corredemptrix*, wo immer die sakramental verliehene und hoheitlich gelenkte Liebe Christi herrscht.

Daß aber die Kette, die Christi menschliche Natur mit uns verbindet, nicht abreißt, eben das ist die Apostolozität der Kirche. Diese ist also mehr als ununterbrochene Nachfolge in der Weihegewalt durch sakramentale Fortpflanzung. Sie schließt ein, daß auch die hoheitliche Gewalt stets und ständig gültig weitergegeben wurde. Als übernatürliche Kraft ist die Apostolozität Glaubensgeheimnis. Als wunderbare Eigentümlichkeit, die in ihren Handlungen erfahren werden kann, ist sie Kennzeichen. Sie hängt aufs engste mit dem römischen Primat zusammen, ist also nicht losgelöst von diesem zu werten, wie es de la Brière tat. Andererseits gibt nicht der römische Primat den anderen Kennzeichen der Kirche erst ihre Vollendung, wie de Guibert meinte. Daher kann man sich für den Erweis der Apostolozität nicht mit Thils beschränken auf den Nachweis, daß der römische Primat apostolisch sei. Wirkung der Apostolozität ist die Stetigkeit in der Lehre und die Verbindung der Hierarchie untereinander. Daher hat die Apostolozität erheblich dazu beigetragen, Newman zur Kirche zu führen.

Hatte J. im 1. Bande der Wirkursache in der Kirche sein Augenmerk geschenkt, so wendet er sich im 2. Bande der Formalursache zu. Das innere Wesensgefüge der Kirche ist zwar übernatürlich und geistig, zeigt sich aber dennoch nach außen. Daher kann die Kirche ihre Glaubwürdigkeit offenkundig machen. Das Sichtbare an der Kirche steht aber im Range unter ihrem unsichtbaren Kern. So vermeidet es J., die Sichtbarkeit der Kirche zu verkümmern. Weil ihm die Sichtbarkeit der Kirche wesenhafte Äußerung der beiden hierarchischen Gewalten ist, die von dem sichtbar erschienen unsichtbaren Worte Gottes der Kirche geschenkt wurden, darum kann J. auch dem protestantischen Verlangen, die Kirche müsse unsichtbar sein, recht antworten.

So groß ist die Wesensfülle der Kirche, daß wir verschiedene Namen gebrauchen müssen, um sie jeweils von einer bestimmten Sicht her zu erfassen. Kirche, Leib und Braut Christi, Gemeinschaft der Heiligen, Reich, Haus und Stadt Gottes sind solche Bezeichnungen, die alle ein Glaubensgeheimnis der Gegenwart und (eine Verheißung) der Zukunft aussprechen. Ja, gemäß der Vorsehung hat der eschatologische Sinn dieser Namen den Vorrang, ohne daß deswegen die Kirche nur eine Gemeinschaft der Praedestinierten wäre. Gewiß ergeben sich leicht Mißverständnisse, wenn man so vom Wesen der Kirche



spricht, die zugleich göttlich und bleibend, menschlich und zeitlich ist. Darlegungen von Robert Grosche, Erik Peterson und Stephan Gilson über den Kirchenbegriff des Augustinus sieht J. mit dieser Schwierigkeit belastet. Er selbst sieht in beiden Betrachtungsrichtungen keine sachliche Unterscheidung, sondern nur eine begriffliche.

Von Christus als dem Haupt der Kirche spricht J. in einem weitläufigen Kapitel, worin er versucht, die Idee des Irenaeus von der Zusammenfassung des Universums, die durch die Fleischwerdung des Wortes schon erfolgt sei, zu verbinden mit der Wahrheit, daß wir durch den Tod (und die Verherrlichung) des Herrn gerettet sind. Die göttliche Absicht, alle Menschen zu vergöttlichen, habe Christus als den Bräutigam mit der gesamten Menschheit verbunden, so daß da eine Person sei, deren Eigentümlichkeiten jedem der beiden Partner zugeeignet werden könnten. Die Kirche ist der Anfang dieses neuen Universums. In ihr wirken die Geheimnisse seines Todes und seines neuen Lebens, nicht nur er selbst.

An der Heilungsvermittlung Christi unterscheidet J. die nach oben steigenden gottmenschlichen Werke, deren Zweitursache die menschliche Natur Christi ist, und die zu uns hinabführenden gottmenschlichen Handlungen, deren Werkzeug Christi menschliche Natur ist. Gegenüber dem Protestantismus betont J. den Tatcharakter des Leidens Christi. Als Haupt war Christus mit der Kirche verbunden, als er sich anbetend, opfernd und fürbittend empor zum Vater wandte und so im eigentlichen Sinne unser Heil verdient hat. Daher leiten sich nicht nur alle Verdienste der Kirche von Christi verdienstlichem Tun ab, sondern können auch Verdienste Christi genannt werden. Zugleich hat Christus, in mystischer Personeinheit mit der Kirche stehend, für die Beleidigungen Gottes übergenuß getan und unsere Sühne erst so ermöglicht, daß sie zugleich Werk und Leiden Christi ist.

Bei dem zu uns hinabsteigenden gottmenschlichen Tun Christi kann seine menschliche Natur wie eine Person im psychologischen Sinne angesehen werden, ohne deshalb mehr zu sein als ein belebtes (und freies) Werkzeug. (Die psychologische Person Christi, wie sie neue Theologen verstehen, gilt umgekehrt von der zu Gott emporsteigenden Heilstat Christi.) Prophetische Herrschergewalt über die menschlichen Geister strömt machtvoll vom Haupte Christi durch die Hierarchie zum Volke Gottes hin. Teilhabe am Priestertum Christi wird sakramental gespendet, und die Heiligkeit der Gotteskindschaft breitet sich vom Haupte über die Glieder hin aus. Die Gotteskindschaft betrachtet J. allerdings mit nicht wenigen Theologen des Mittelalters und der Neuzeit als ein Kindesverhältnis zur ganzen Trinität, weil sie von dieser gewirkt ist. Entsprechend dem hat J. an einer früheren Stelle sogar gesagt, Jesus habe zur Trinität als zu seinem Vater gebetet. Hier hat J. nicht gemerkt, in welch großer Verschiedenheit er damit von einer Grundidee des Neuen Testaments und unserer Liturgie sich befindet. Das Wesen der Gotteskindschaft wird nicht recht erfaßt, wenn man nur auf ihre Wirkursache blickt. Wir müssen daran festhalten, daß der Vater des eingeborenen Sohnes der des menschengewordenen ist. Er ist auch unser Vater durch Jesus, den Erstgeborenen unter vielen Brüdern.

Die Christusgnade fließt mit ihrem ganzen Reichtum in die Kirche, seitdem der wegen seines Leidens erhöhte Herr ihr den Heiligen Geist offenkundig gesandt hat, um so ihre Geistigkeit und Sichtbarkeit zu vollenden. Daher können die Glieder der Kirche Christi Leben nachleben und an seinem Erlöserwirken teilnehmen. Urbild der heiligen und heiligenden Kirche ist Maria, wie J. im Anschluß an Merkelbach u. a. ausführt, ohne Notiz zu nehmen von der

in Freiburg (Schweiz) erschienenen Dissertation von Alois Müller *Ecclesia — Maria* und den Veröffentlichungen von Otto Semmelroth.

Den Einfluß des Heiligen Geistes auf die Kirche sieht J. auf dem Untergrunde der allgemeinen theologischen Lehre von den sichtbaren und unsichtbaren Sendungen. In der Ordnung der Wirkursache wird der göttliche Einfluß auf die Kirche dem Heiligen Geiste nur zugeschrieben. J. bemerkt nicht, daß er von der Wirkursächlichkeit zu einem anderen Tatbestande übergreift, wenn er vom Heiligen Geiste als dem Herzen, der Seele und der Personalität der Kirche spricht. Hier kommt man nicht aus mit einer bloßen Appropriation. Trotzdem weiß J. Tiefes auszusagen über die substantielle Einwohnung Gottes in der Kirche, die so innig ist, daß dem Heiligen Geiste die Taten der Kirche zugeschrieben werden. Der Heilige Geist ist „ungeschaffene Seele“ der Kirche (ähnlich wie er als „ungeschaffene Gnade“ in den Gliedern wohnt). J. zögert sogar nicht zu sagen, die Trinität, worin die Kirche hineingetaucht ist, nehme die Rolle einer einigenden und bleibenden Formalsache wahr. Diese Einwohnung faßt er (ähnlich wie Thomas von der Einwohnung Gottes in den einzelnen Geheiligten denkt) auf als ein Innesein des Erkannten im Erkennenden und des Geliebten im Liebenden. Jetzt noch verborgen wird diese Einwohnung bei der Endvollendung offenbar werden.

Diese Vollendung der Kirche bei der Wiederkunft Christi nimmt J. zum Maßstab, um das Verhältnis des Heiligen Geistes, der ungeschaffenen Seele der Kirche, zu der Liebesgnade, der „geschaffenen Seele“ der Kirche, näher zu bestimmen. Für die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes stützt er sich auf das Rundsprechen *Mystici Corporis* und für die Meinung von der geschaffenen Seele der Kirche auf Bellarmin, Billuart, Perrone und Billot. Mit Texten des hl. Thomas muß er sich dabei auseinandersetzen. Die unendliche göttliche Liebe, die in ihrer Geistigkeit die Glieder der Kirche erfüllt und durchdringt, gibt der Kirche ihre Einheit, so daß jedes Glied im Ganzen und das Ganze in jedem Gliede ist. Von dieser Sicht der Kirche her würdigt J. die Definitionen: mystischer Leib, Braut Christi, Herde Christi und Haus Gottes.

Nachdem J. auf 600 Seiten über das Wesen der Kirche sich ausgesprochen hat, widmete er fast den gleichen Raum den beiden Wesensteilen: der geschaffenen Seele und dem Leibe der Kirche. Die geschaffene Seele ist, weil Liebesgnade, identisch mit der Hauptesgnade Christi. Aber J. findet in dieser nicht nur die überströmende Heiligkeit des Menschen Christus, sondern auch sein Priestertum und sein prophetisches Königtum enthalten.

Von der Seele der Kirche kann man nicht sprechen, ohne auch an ihren Leib zu denken. Mit der Gewißheit göttlichen Glaubens finden wir ihn in seiner Ganzheit, mit geringerer Sicherheit, wenn er sich zeigt in den einzelnen Akten des Kultes, der hoheitlichen und privaten Prophetie, verstanden als Gottesgesandtheit, und in anderen Charismen. Die Heiligkeit der Kirche erträgt die Sünder, weist aber die Sünde zurück in Reue und Gebet (der Glieder und im sakramentalen Handeln des absolvierenden Priesters). Die Heiligkeit der Kirche, wie sie in ihren Gliedern aufleuchtet, wird von der Fundamentaltheologie (und Apologie) ausgewertet. Perioden der Verdunkelung sind dabei nicht ausgeschlossen, wie insbesondere Joseph Lortz in seinem Werke über die Reformation in Deutschland gezeigt hat. Aber die Heiligkeit der hoheitlichen Vorlage des Evangeliums wird dadurch nicht angetastet. Als Eigentümlichkeiten des Leibes der Kirche stellt J. hin: Er ist da, wo die geschaffene Seele der Kirche ist; er ist Wesensteil der Kirche; durch ihn ist die Kirche sichtbar; er ist organisch und differenziert. Die Sichtbarkeit der Kirche ist anders als Calvin sie dachte. Die geistliche und zeitliche Aktivität des Leibes der Kirche

macht nicht halt vor den Schranken zwischen Klerus und Laien, wie im Anschluß an Jakob Maritain und gegen Hugo von St. Viktor J. darlegt. Auch auf die anderen Stände der Kirche, Ehe und Jungfräulichkeit, gemeinschaftliches und Ordensleben sowie den Episkopat richtet J. hier sein Augenmerk.

Den analogen Begriff der Gliedschaft am Leibe der Kirche weitet J. so aus, daß er auch Häretiker und Schismatiker irgendwie einbegreift. Den Grundsatz, daß außer der Kirche kein Heil ist, verfolgt er in seiner Überlieferung und deutet ihn entsprechend. In einem Exkurs arbeitet er die Unterschiede in der Ekklesiologie Karl Barth's und Calvin's heraus. Sodann erläutert J. die Bezeichnung triumphierende, leidende und streitende Kirche. Er beschließt dieses Kapitel mit einer synthetischen Definition der Kirche, die er von der Bellarmin's abgrenzt.

Von der Zweieinheit Leib und geschaffene Seele sind auch die Eigenschaften der Kirche bestimmt. Ihre wunderbare Einheit verknüpft J. in seiner Schau mit den 4 Ursachen und den 4 Kennzeichen. Er findet die Einheit schon mitgesagt in der Katholizität, da sie Einheit in Fülle und Mannigfaltigkeit ist. Leicht ist von hier der Übergang zu einer missionswissenschaftlichen Darlegung, bei der J. vieles aus Theodor Gentrup, Albert Perbal, Charles und Andreas Seumoïs entnimmt. Die kirchliche Einheit als wunderbares Kennzeichen würdigt J. zum Abschluß. Was Irenaeus, Augustinus und Moehler darüber geschrieben haben, hat J. sich angeeignet, um die Einheit der Kirche in ihrem Kulte, der Leitung und der Liebe als eine wahrhaft katholische Einheit aufleuchten zu lassen.

Von dem überquellenden Reichtum der beiden Bände hat dieser Bericht eine Zusammenschau zu geben versucht, die freilich viel Interessantes und Wertvolles außer Blick lassen mußte. In philosophischen Fragen hängt J. dem neuscholastischen Aristotelismus an. Das geht so weit, daß er das Schema der 4 Ursachen als geeignet ansieht, um unsere theologische Erkenntnis der Kirche zu vollenden. Die theologische Richtung, die J. verfolgt, ist die des Thomismus in der Gestalt, wie er bei Johannes a s. Thoma sich findet. Wo J. Texte der Bibel oder der nachbiblischen Tradition für seine Ansichten verwertet, wägt er meistens nicht mehrere Deutungen gegeneinander ab, um so die seinige zu begründen. Was moderne Theologen über die Kirche geschrieben haben, ist bei J. nur in geringem Teile verwertet, obwohl er viele Autoren zitiert. Es ist in der Tat unmöglich, so fleißig wie J. zu schreiben und zugleich die Werke anderer so zu studieren, daß man ihnen zustimmt oder sie ablehnt. Immerhin hätte ein Buch wie das von Fritz Hofmann über den Kirchenbegriff des heiligen Augustinus nicht unbeachtet bleiben dürfen. In seine Spekulationen sucht J. möglichst viele Glaubenswahrheiten und theologische Ansichten ineinander zu fügen und spannt die ganze Dogmatik sowie weite Gebiete der Fundamentaltheologie, der Moraltheologie, der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes in seine Darlegungen ein. Die Analogie der Begriffe wird von ihm sehr ausgedehnt. Zuweilen geht das zu weit, so wenn z. B. die elterlichen Pflichten der verheirateten Christen mit ihrer allgemeinen Priesterwürde verbunden werden, der doch nur Kultakte zugehören. Weil J. immer wieder auf die dogmatischen Grundlagen hinweist, wiederholt er sich oft. Die Wiederholungen und die Breite seiner Ausführungen ermüden sehr. Ein Werk solchen Umfanges könnte im deutschen Sprachgebiet daher auf große Verbreitung vielleicht nicht rechnen. J. legt aber seine beiden Bände schon in 2. Auflage vor. Darüber freuen wir uns mit dem Autor, der eine große Leistung vollbracht hat.

Ignaz Backes

## EVANGELIUM VERITATIS

Im Jahre 1945 gruben Fellachen in der Nähe von Nag-Hamadi in Oberägypten eine gnostische Bibliothek mit 13 Codices, bestehend aus 48 Traktaten, aus. Während 12 Codices heute im Koptischen Museum in Kairo liegen, konnte ein Codex 1952 vom Jung-Institut in Zürich erworben werden. Er bekam den Namen „Codex Jung“ und enthält einen apokryphen Brief an Jakobus, das Evangelium der Wahrheit, einen Brief an Rheginos über die Auferstehung, eine theologische Abhandlung über die Drei Naturen und ein (sehr fragmentarisches) Gebet der Apostel. „Das Evangelium der Wahrheit“ (= f. VIII<sup>v</sup>—XVI<sup>v</sup>/f. XIX<sup>r</sup>—XXII<sup>r</sup> des Codex Jung) liegt nun in einer muster-gültigen, großartig ausgestatteten Edition vor<sup>1</sup>.

1. Die Einrichtung der Ausgabe. Die Edition bringt zunächst eine Einleitung der drei Herausgeber in französischer Sprache, in der kurz über Auffindung, Erwerbung, Alter, Sprache und Inhalt berichtet wird. Es folgen die Faksimile der einschlägigen Folioseiten des Codex. Daran schließt sich der koptische Text in Transskription — das Evangelium der Wahrheit ist fast ganz in subakhmimischem Dialekt geschrieben —, dazu eine französische Übersetzung. Text und Übersetzung stehen sich genau gegenüber und folgen der Seiten- und Zeilenanordnung des Codex, so daß ein Aufsuchen einer Stelle im koptischen Text äußerst rasch erfolgen kann. Nun kommen „Notes critiques“: ein kurzer Kommentar zu einzelnen Stellen, der vor allem Parallelaussagen aus anderen gnostischen Werken und Zitate und Anklänge aus dem Neuen Testament bringt. Ein ausführlicher Kommentar soll später vorgelegt werden. Schließlich sind noch eine deutsche und englische Übersetzung des Textes beigegeben. Für die Edition wurde bestes Papier verwendet und das Ganze in Halbleder gebunden und mit Goldaufschrift versehen. Es wird wenig Editionen geben, die so hervorragend ausgestattet sind, obwohl den Herausgebern die Vorläufigkeit ihres Unternehmens bewußt ist — es fehlen ja vier Folioseiten vom Evangelium der Wahrheit im Codex Jung, die sich vielleicht in den in Kairo liegenden Codices noch finden werden; und viele Fragen über Alter und Interpretation konnten noch keine endgültige Lösung erfahren.

2. Das Alter. Paläographische und linguistische Beobachtungen lassen erkennen, daß der Codex wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts geschrieben ist. Nun sind aber das Evangelium der Wahrheit wie auch die übrigen Traktate des Codex koptische Übersetzungen von griechischen Originalschriften. Wann ist das Original selbst entstanden? Das läßt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen, doch weisen Ausdrucksweise und Lehre des Evangeliums der Wahrheit auf den Gnostiker Valentin, zum mindesten auf seine Schule. Doch setzt die in unserem Traktat vorliegende Gestalt des Mythos ein noch ziemlich frühes Stadium der valentinischen Gnosis voraus. Die Herausgeber denken deshalb bei der Entstehungszeit an die Mitte des 2. Jahrhunderts.

3. Der Mythos. Seine Struktur muß als ausgesprochen gnostisch bezeichnet werden: Es geht um die Rückkehr der vom namenlosen Vater des Alls abgespaltenen Glieder aus der Versunkenheit im Kosmos in die Einheit des Pleroma. Der „Weg“ dazu ist die erleuchtende „Gnosis“, die durch den „Erlöser“, den fleischgewordenen „Logos“ den „Vollkommenen“, die sich in der „Verirrung“, in der „Vergessenheit“, im „Nebel“, in der „Finsternis“, in

<sup>1</sup> EVANGELIUM VERITATIS, ed. Michel Malinine, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel. Zürich: Rascher 1956. XVI, 24 Faksimileblätter, 127 Seiten.



der „Trunkenheit“ des „Kosmos“ befinden, vermittelt wird. Das „Christliche“ am Mythos ist die Identifizierung des Erlösers mit Jesus Christus, der in der Welt des Todes erschienen ist und, nachdem er „die Gnosis des lebendigen Buches“ geoffenbart hat und „nachdem er ausgezogen hat die vergänglichen Fetzen“ (des Fleisches), zum Vater des Alls zurückgekehrt ist. Nun können auch die Vollkommenen zurückkehren von der Vielheit zur Einheit, von der Finsternis zum Licht, vom Tode zum Leben, vom Kosmos in die Alleinheit des Pleroma. Denn „weil die Vollendung des Alls im Vater ist, ist es notwendig, daß das All zurückkehrt zu ihm“ (p. 21/8 ff.). „Wer so Gnosis hat, weiß, von woher er gekommen ist und wohin er geht. Er weiß (es) wie jemand, der, nachdem er betrunken gewesen war, zurückgekehrt ist aus seiner Trunkenheit, und der, zurückgekehrt zu sich, das Seine wiederhergestellt hat“ (p. 22/13 ff.). Erlösung ist also Apokatastasis, aber in einem ganz anderen Sinn als in der Bibel.

Fast alle bekannten Strukturelemente des gnostischen Mythos und ihre Begrifflichkeit tauchen im Evangelium der Wahrheit auf. Aber der Mythos bietet sich in einer sehr sublimen, fast philosophischen Weise dar, wie man ihn sonst selten in so reiner Gestalt in gnostischen Werken anfindet. Es fehlen die ganze abenteuerliche Phantastik der Himmelsreise und der Äonenspekulation (obwohl der Ausdruck „Äonen“ wiederholt erscheint), ebenso alle weitschweifigen kosmogonischen und astrologischen Erörterungen. Auch der Urmenschenmythos scheint zu fehlen; p. 27/11 ff. heißt es zwar: „Sie (die Äonen) haben es erkannt, daß sie von ihm (dem Vater des Alls) ausgegangen sind, wie Kinder von einem vollkommenen Menschen;“ doch handelt es sich nur um einen Vergleich („wie“), außerdem ist ganz indeterminiert von „einem vollkommenen Menschen (Mann)“ die Rede — im Koptischen steht hier der unbestimmte Artikel (ü-röme), der in Verbindung mit einem Substantiv auch nur Ersatz für das Indefinitum („irgendeiner“) sein kann.

Der Verfasser des Traktats ist ein ausgezeichnete Kenner des Neuen Testaments. In raffinierter Weise weiß er es zu benutzen, interpretiert aber alle in sein Evangelium der Wahrheit eingebauten Stellen ganz im Sinne seines Mythos. Das Urteil des heiligen Irenäus über den Schriftgebrauch der Gnostiker bestätigt sich so wieder, wenn er von ihnen sagt, daß sie die Ordnung und den Zusammenhang der Schrift übertreten und ihren Sinn völlig verändern (vgl. Adv. haer. VIII, 1; vgl. auch das ähnliche Urteil bei Hippolyt, Refut. V, 21).

Das „Evangelium der Wahrheit“ ist ein vollkommener Ausdruck des gnostischen Mythos. Man muß den Herausgebern und Übersetzern für die ausgezeichnete Edition sehr dankbar sein.

F. Mußner

## Takenplatten im Trierer Land

Schon Georgius Agricola († 1555) berichtete in seinem Werk *De re metallica* und ebenso Sebastian Münster († 1552) in seiner *Cosmographia universa*, daß in der Eifel Eisenschmelzen waren, in denen Öfen hergestellt wurden.

Vom Jahre 1490 haben wir sogar eine Nachricht, daß der Rat der Stadt Frankfurt „den Meister uff der Mosel, der die eisernen Öfen machen kann“, nach Frankfurt kommen ließ. Gemeint ist natürlich nicht das Moseltal, sondern die Höhen der Mosel, die Eifel.

Die Eigentümer dieser in der Eifel zahlreichen Eisenschmelzen waren die Landesherren. Auch der Kurfürst von Trier besaß deren mehrere. Seine wichtigste, 1465 ausgebaute Schmelze lag in Eisenschmitt im Salmtal. Die dort



hergestellten kastenförmigen Öfen bestanden aus zusammengesetzten Eisenplatten, die man Taken nennt (vom französischen Wort *la taque* stammend). Die gleiche Bezeichnung führen dann aber auch die Wandplatten beim offenen Herdfeuer und die Platten in der Nische an der entsprechenden Wand des angrenzenden Wohnzimmers. Dort saßen gern die alten gebrechlichen Leute, die deshalb alt und täklig genannt werden.

Die ältesten erhaltenen Takenplatten stammen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Die früheste beigefügte Jahreszahl 1497 tragen zwei Platten, die bis in unsere Zeit in Koxhausen standen und dann in das Trierer Landesmuseum kamen. Sie zeigen drei gute spätgotische Darstellungen der heiligen Katharina, eines heiligen Kriegers und des heiligen Rochus.

Die Herstellung erfolgte in der Weise, daß man zunächst das Bild in eine Holzplatte schnitt, diese in eine Bettung von nassem Sand eindrückte, sodann in die so geschaffene Hohlform das flüssige Eisen leitete. Es entstand so ein erhabenes Bild, dessen Unebenheiten man mit der Feile glättete.

Der Bilderschmuck der Takenplatten ist sehr mannigfaltig. In unserer Gegend bevorzugte man religiöse Darstellungen, insbesondere solche aus der biblischen Geschichte, dem Alten und Neuen Testament und dem Leben der Heiligen. Sie sind oft von hoher künstlerischer Qualität und nicht nur als schlichte Volkskunst zu werten.

Wir sind darüber unterrichtet durch mehrere Artikel von I. B. Keune, so: Eifeler Eisenhütten und Takenplatten, Trierische Heimat 8 (1931/32) 165—169 und 190, mit reicher Literaturangabe; Takenplatten: Trier. Landeszeitung vom 18. 2. 1928; Nochmals Takenplatten: Trier. Landeszeitung vom 1. 3. 1928; Die Takenplatten im Trierer Land: Trier. Landeszeitung vom 25. April 1950; Bemerkungen über Takenplatten aus Quint und anderen Eisenwerken unserer Heimat: Trierer Zeitschrift 6 (1931) 27—31 (Anhang zu dem Artikel von L. Fieser, Aus der Geschichte der Eisengewinnung im Trierer Land: ebda S. 19—26).

Eine ausgezeichnete Arbeit von Sigrid Theisen, Der Eifeler Eisenkinstguß im 16. Jahrhundert wurde 1954 der Universität Köln als Dissertation vorgelegt (Maschinenschrift). Und in der jüngst erschienenen 45. Lieferung des Reallexikons zur deutschen Kunstgeschichte faßt Albrecht Kippenberg in einem Artikel über Eisenguß (Sp. 1109—1138) alles Wissenswerte klar unter Hinzufügung einer langen Liste einschlägiger Literatur zusammen.

Dadurch wurde aber die neueste Veröffentlichung von Erich Engelhard, Linksrheinische Herdgußplatten, Koblenz 1957 (Auslieferung Buchhandlung Anita Reuffel, Preis 31,— DM) nicht überflüssig, sondern muß als dankenswerte Ergänzung gewertet werden. Sie wurde nicht in Buchform, sondern als Bilderkassette mit 100 Tafeln in der Größe 21/15 cm herausgegeben, mit Einleitung und beschreibendem Text jeweils auf der Rückseite der Tafeln. Von den 100 Tafeln linksrheinischer Takenplatten sind 39 mit Bildern aus dem Alten und Neuen Testament, 17 mit Darstellungen Christi, der Heiligen und Engel, und eine kleine Anzahl mit Darstellungen aus der christlichen Symbolwelt geziert.

Die Arbeit wird sicherlich dazu beitragen, die noch vorhandenen Bestände einer nicht unbedeutenden christlichen Kunstbetätigung unserer näheren Heimat sorgsam zu erhalten und zu pflegen.

A. Thomas

## PATROLOGIE

**Aurel. Augustinus: Vom Gottesstaat. Band II (Buch XI–XXII).** Vollst. Ausgabe, eingel. und übertragen von W. Thimme (Die Bibliothek der Alten Welt, hrsg. von K. Hoenn, Reihe Antike und Christentum). Zürich: Artemis-Verlag 1955. 870 S. Ln. 22,80 DM.

**Aurel. Augustinus: Der Gottesstaat.** In deutscher Sprache von C. J. Perl 3. Band (Buch XVI–XXII). Salzburg: Otto Müller 1955. 630 S. Ln. o. Pr.

Mit den beiden hier angezeigten Bänden schließen die oben genannten Verlage ihre Übertragungen der Augustinischen Civitas Dei ab. Auf ihre Eigenart wurde schon bei Besprechung früherer Bände hingewiesen. Man wird es bedauern, daß der Verdeutschung von Thimme kein wenn auch noch so knappes Register beigegeben ist. Ein Positivum gegenüber der Perlischen Ausgabe ist jedoch ein Anhang, der die Fundstellen der Zitate, Hinweise auf wichtigere neuere Literatur zu Einzelfragen und zuweilen auch kurze Erläuterungen zu schwierigen Stellen bietet. Perl wiederum hat manche kommentierende Notiz in sein erfreulich großzügiges Register eingearbeitet. Ein Vergleich der beiden Übersetzungsversuche drängt sich natürlich auf. Allgemein wird man sagen können, daß sich Perl weniger vom Urtext löst, nicht nur in der Wortwahl, sondern oft auch im Beibehalten der Nebensätze und Perioden des Originals. Thimme legt größeren Wert auf eine dem modernen Sprachempfinden angemessene Übertragung und erreicht auch tatsächlich eine geschmeidigere Form und leichtere Lesbarkeit; abwechselnd findet der eine einen glücklicheren Ausdruck, der dem andern versagt blieb. So ergänzen sich beide Versuche in mehrfacher Hinsicht. Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß der deutsche Sprachraum für zwei solcher Übertragungen ansprechbar und aufnahmefähig ist.

K. Baus

**Aurel. Augustinus: Schriften gegen die Semipelagianen, lateinisch-deutsch.** Gnade und freier Wille. Zurechtweisung und Gnade. Übertragen und erläutert von S. Kopp OESA. — Die Vorherbestimmung der Heiligen. Die Gabe der Beharrlichkeit. Übertr. und erläutert von Ad. Zumkeller OESA. Würzburg: Augustinus-Verlag 1955 (Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften) 516 S. Hln. 38,— DM.

**Aurel. Augustinus: Die Geduld. Übertr. und erläutert von J. Martin.** Würzburg: Augustinus-Verlag 1956. (Sankt Augustinus. Der Seelsorger. Deutsche Gesamtausgabe seiner moraltheologischen Schriften.) 67 S. Hln. 5,20 DM.

Seit unserem letzten Bericht über Neuerscheinungen zu Augustinus haben die beiden Augustinusreihen des Augustinus-Verlages in Würzburg und des Verlages Schöningh weitere Fortschritte gemacht. Der Bedeutung nach steht die Ausgabe der Schriften gegen die Semipelagianen durch die deutsche Augustinerprovinz an erster Stelle. Mit guten Gründen ist man in diesem Fall vom bisherigen Brauch abgegangen und hat der Übertragung den lateinischen Text der Mauriner beigegeben, dem noch manche Hinweise auf wichtige Varianten der handschriftlichen Überlieferung in den Fußnoten zugefügt wurden. Großes Gewicht legte man auch diesmal auf Einführung und Erläuterungen. S. Kopp gibt zunächst eine dem augenblicklichen Stand der Forschung entsprechende Darstellung von Augustinus Kampf gegen den Pelagianismus (S. 11–30). Daran schließt sich die Entstehungsgeschichte der im vorliegenden Band übersetzten Schriften, die jeweils der Übersetzer der Einzelschrift beisteuert. Beiden ist es ein dringliches Anliegen, jedesmal vom konkreten Anlaß der augustianischen Stellungnahme auszugehen, weil nur so das rechte Verständnis der von ihm vorgetragenen Gnadenlehre gesichert wird. Von diesem Grundsatz ist auch der umfangreiche Kommentar zu den vier Schriften getragen, der an den Schluß des Bandes gesetzt wurde. Man sucht vor allem den Gedankengang Augustinus herauszuarbeiten und glaubt, so zu einer relativ günstigen Beurteilung des Kirchenlehrers vor allem in der Frage der gratia sufficiens zu gelangen. Beide Bearbeiter betonen dabei die wertvolle Hilfe, die ihnen durch J. Schmucker-Regensburg zuteil wurde, dessen Arbeit über die Gnade des Urstandes und die Gnade der Auserwählten in Augustinus De correptione et gratia (1940) dem Kommentar zu dieser Schrift weitgehend zugrunde gelegt wurde. Es braucht kaum betont zu werden, daß mit diesem Band der dogmengeschichtlichen Forschung ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument geschenkt wurde, die deutsche Provinz der Augustiner aber schuf mit ihm eine achtunggebende Gabe zum Augustinus-Jubiläum.

In den gleichen Problemkreis von freiem Willen und göttlicher Gnade ist auch die Schrift des Seelsorgers Augustinus über die Geduld einzuordnen, die J. Martin übersetzt und kommentiert hat. Für das literargeschichtliche Problem, das mit ihr gegeben ist,

ob sie nämlich Abhandlung oder Predigt sei — Augustinus nennt sie selbst *sermo*, die Handschriften oft *liber* —, schlägt M. in der Einleitung eine sehr ansprechende Lösung vor: es liegen zwei nacheinander entstandene Teile vor, eine „Predigt, die überarbeitet und durch eine als gegen die Pelagianer verfaßte Abhandlung ergänzt worden ist“ (S. 10). In den Erläuterungen steht mehr als sonst der philologische Gesichtspunkt im Vordergrund.

K. Baus

Aurel. Augustinus: *Alleingespräche* (*Soliloquiorum libri duo*). In deutscher Sprache von C. J. Perl. Paderborn: Schöningh 1955. 111 S. br. 4,— DM, Ln. 6,50 DM. Derselbe: *Die Auslegung der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib. Ausgewählt und übertr. von H. Weber*. Paderborn: Schöningh 1955. XII—275 S. br. 9,50 DM, Ln. 12,— DM.

Derselbe: *Die wahre Religion* (*De vera religione liber unus*). Übertr. von C. J. Perl. Paderborn: Schöningh 1957. XXIV—132 S. br. 7,20 DM, Ln. 9,60 DM.

Die schon in früheren Besprechungen hervorgehobene Gabe der Einführung in die Sprache Augustinus bewährt sich auch in den beiden hier angezeigten Bänden, die C. J. Perl verdankt werden. Besonders gilt dies von der Übersetzung der *Soliloquia*, die sehr geschmeidig und lesbar wirkt, aber doch Stil und Rhythmus des Originals näher kommt als etwa der Versuch P. Remarks (*Heimeran-Verlag* 1951). Ob allerdings der Titel „Alleingespräche“ gegenüber dem geläufigen der „Selbstgespräche“ unbedingt erforderlich war? Es wäre zu wünschen, daß bei den kurzen Einzelschriften doch die nächstliegende Ausgabe des lateinischen Originals angegeben würde, da gewiß mehr als ein von dieser Übertragung angesprochener Leser wünschen wird, die ein oder andere Stelle in der Sprache Augustinus nachzulesen. Das wären für die *Soliloquia* z. B. die eben genannte Ausgabe Remarks oder das 5. Bändchen der *Bibliothèque Augustinienne* (Desclée 1939), für *De vera religione* der 8. Band der gleichen Serie (Desclée 1951) oder die Ausgabe von D. Bassi (Turin 1941). Die Anmerkungen für die „Selbstgespräche“ machen leider den Eindruck einer gewissen Sorglosigkeit und bleiben weit zurück hinter den Erläuterungen, wie sie etwa P. de Labriolle seinem Text in der *Bibl. Augustinienne* beiliegte. Größere Sorgfalt ist erfreulicherweise spürbar in dem Band, der *De vera religione* enthält; hier lassen Vorwort, Anmerkungen, Bibliographie und Register kaum Wünsche offen.

Die letzte Auflage von Altaners *Patrologie* hat über Augustins Psalmenerklärung nur folgenden nüchternen Satz: „Die sehr umfangreichen Enarrationes in Psalmos bieten zumelst allegorisch gehaltene Homilien.“ Immer mehr setzt sich Gott sei Dank die Erkenntnis durch, von welcher immensen Bedeutung dieses Werk Augustins für die Erfassung seiner persönlichen Frömmigkeitswelt, aber auch für die der Kirche seiner Zeit ist. H. U. von Balthasar hat schon 1936 in seiner Auswahl aus den Enarrationes darauf hingewiesen. P. Hugo Weber SDB leitet seine Übertragung einer Auswahl mit einem ausgezeichneten Vorwort ein, das man sich nur etwas eingehender wünscht. Er unterscheidet richtig drei Arten augustinischer Psalmenauslegung: die bloße Paraphrase, die sachlich-exegetische und die homiletische, die hier ausschlaggebend ist. Sie macht es offenkundig, daß das Buch der Psalmen für Augustinus sozusagen „eine Bibel in der Bibel, ja das Herz der Bibel sei“ (S. XI), und daher lese sich seine Auslegung mancher Psalmen wie eine Erklärung des heiligen Evangeliums. Die Auswahl rückt das Thema „Christus und seine Kirche“ in den Vordergrund, weil es in den Homilien Augustins ebenfalls den ersten Rang einnimmt. Als Perlen augustinischer Psalmhomiletik erscheinen uns in der vorliegenden Auswahl etwa die Pss 3, 30, 44, 60, 72, 85, 101 und 148.

K. Baus

St. Augustine: *Sermons for Christmas and Epiphany*. Translated and annotated by Th. C. Lawler. London: Longmans, Green and Co 1952 (*Ancient Christian Writers* No 15). 249 S. Ln. 25/—.

Eine inhaltlich zusammengehörige Gruppe von 23 Augustinus-Predigten sind in diesem Band der *Ancient Christian Writers* übersetzt und ausführlich erklärt: 14 Weihnachtspredigten, 2 Neujahrspredigten und 6 für Epiphanie. Ihnen ist die als *sermo* 51 der Mauriner überlieferte Ansprache über die Genealogie des Erlösers bei Matthäus und Lukas vorangestellt. Merkwürdigerweise äußert sich der Übersetzer nicht zu der Frage, die sich hier aufdrängt, ob diese letztere in dieser Form als Predigt gehalten wurde; die 50 Druckseiten, die sie in der Übersetzung beansprucht, setzen eine Predigtdauer von mindestens 2¼ Stunden voraus, alle übrigen Predigten nur eine solche von 15–20 Minuten. Es scheint demnach eine aus mehreren Kurzanreden von Augustinus zusammengestellte Abhandlung über die Genealogie Christi zu sein. Die Einleitung äußert sich sachkundig zur Predigtweise des Bischofs von Hippo, hätte aber gewinnen können durch eine Heranziehung des Kapitels über den Prediger Augustinus, das F. van der Meer, Augustinus als Seelsorger (Köln 1951) 481/527 geschrieben hat. 21 der hier vorgelegten Predigten finden zum ersten Male eine Übersetzung ins Englische; alle sind von grundlegender Bedeutung für die Wertung der beiden Hochfeste durch Augustinus; diese Wertung aufzuzeigen, ist das Hauptanliegen des Kommentars.

K. Baus

## KIRCHENGESCHICHTE

Wermter, Ernst Manfred: Kardinal Stanislaus Hosius Bischof von Ermland und Herzog Albrecht von Preußen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560—62). — Münster: Aschendorff (1957). VI, 83 S. (Reformationsgesch. Studien u. Texte, begr. v. J. Greving, hrsg. v. H. Jedin, Heft 82). Kart. 6,— DM.

Nachdem der Verfasser kürzlich eine Studie über „Herzog Albrecht von Preußen und die Bischöfe von Ermland, 1525—1568“ (Zeitschr. f. d. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands 29, Heft 87 [1957] S. 198—311) veröffentlicht hat, legt er hier den Briefwechsel vor, den Kardinal Hosius mit ihm, dem einstigen Hochmeister des deutschen Ordens, kurz vor und während der 3. Sitzungsperiode des Konzils v. Trient geführt hat. Hosius möchte den Herzog dazu bewegen, Vertreter nach Trient zu entsenden. Er betont sehr nachdrücklich die göttliche Autorität der Kirche und ihre wesensnotwendige Einheit. Die Spaltungen innerhalb des Protestantismus sind ihm ein Beweis dafür, daß das Schriftprinzip diese Einheit nicht zu sichern vermag. Wer kann, so fragt der Kardinal, das von Albrecht für nötig gehaltene Konzil berufen, wenn nicht der Papst? Der Herzog lehnt ein Konzil, wo der Papst „zugleich Kläger und Beklagter und endlich auch Richter dazu ist“ (S. 45), als parteiisch ab. Nicht die äußere apostolische Sukzession, sondern „allein die prophetische und apostolische Lehre ist das Fundament und das echte Kennzeichen der wahren Kirche auf Erden“ (S. 61). Die Kirche ist somit der entscheidende Punkt der Kontroverse.

Der Briefwechsel ist für uns besonders wertvoll, weil er eine Wende deutlich macht. Auf der einen Seite konnte der Kardinal und päpstliche Legat noch Briefe mit dem protestantischen Fürsten wechseln und ihn zum Konzil einladen, auf der anderen Seite zeigen die Briefe selbst, daß eine gemeinsame Gesprächsbasis gar nicht mehr bestand und das Konzil v. Trient die Protestanten nicht mehr erreichte. E. Iserloh.

Trusen, Winfried: Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben u. Werk Georg Witzels. Münster i. W.: Aschendorff (1957). 83 S. (Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 14.) brosch. 4,80 DM.

Die kleine, aber inhaltreiche Studie beschäftigt sich mit dem Leben und Werk einer der umstrittensten und für die damalige Situation aufschlußreichsten Gestalten der Reformationsgeschichte. Gewöhnlich nennt man Witzel einen Vermittlungstheologen. Es fragt sich nur, in welchem Sinne. Hat er mit der Wahrheit in der Mitte zwischen bzw. über den Extremen gestanden, fähig, den goldenen Mittelweg, die „Via regia“, wie der Titel seines berühmten gewordenen und nach seinem Tode gedruckten Gutachtens für Kaiser Ferdinand bzw. Maximilian II. lautet, zu gehen? Oder hat dieser Bewunderer des Erasmus und Schüler Luthers in Wittenberg, der sich 1520 noch die Priesterweihe geben ließ, jedoch bald heiratete, sein geistliches Amt aufgeben mußte und als Prediger und Pfarrer für die Einführung der Reformation tätig war, schließlich aber über dem Studium der Kirchenväter zur alten Kirche zurückfand und sich unermüdlich für sie einsetzte, ohne als verheirateter Priester in ihr eine volle Wirkmöglichkeit zu finden, nur zwischen den Parteien gestanden, unfähig, die tieferen Ursachen des Glaubenskampfes zu erfassen, was ein unsicheres Taktieren und bloße Behandlung der Symptome zur Folge haben mußte?

Eine Mittelstellung hatte Witzel auch in dem Sinne, daß er „in der Mitte“ stand „zwischen den wirkmächtigsten Gestalten und dem Volke“ (S. 5) und, ohne selbst eigentlich Theologe, geschweige denn schöpferischer Theologe zu sein, als Katechet und liturgischer Schriftsteller das verfügbare Wissen in vielen Schriften weitergab.

Trusen führt uns zunächst die bewegte Lebensgeschichte Witzels vor und behandelt dann an Hand der von diesem selbst gegebenen Einteilung „Antiquitas, Reformatio, Concordia“ sein Werk.

Das „Prinzip der antiquitas des christl. Glaubens“ und nicht — wie V. betont — eine persönliche Mißstimmung gegen die Reformatoren oder die Enttäuschung über die sittlichen Zustände in den reformatorischen Gemeinden hatten W. zum alten Glauben zurückgeführt. Entsprechend war er bemüht, im Anschluß an Vinzenz v. Lerin zu zeigen, daß die ganze Wahrheit von Anfang an auf die Kirche überkommen ist und die alten und neuen Institutionen wesentlich übereinstimmen. Der Artikel von der Kirche ist für ihn der Angelpunkt des christlichen Glaubens. Scharf wendet er sich gegen einen spiritualistischen Kirchenbegriff. Wohl ist Christus das Haupt der Kirche, seines Leibes; das schließt aber den Papst als obersten Hirten nicht aus. Wie kaum einer übt W. Kritik an der Kirche seiner Zeit, besonders an den entarteten kirialen Sitten. Aber Mängel legen nach ihm wohl jedem die Verpflichtung auf, die Reform der Kirche anzustreben, geben aber niemand das Recht, sich von der Kirche zu trennen, deren Wesensmerkmal die Einheit ist.

So stand Witzels Leben und Werk „unter zwei großen Motiven, die sein ganzes Handeln bestimmten: dem Verlangen nach einer wirklichen Reform der Kirche und der Sehnsucht nach einer Überbrückung der Gegensätze“ (83). Nach V. darf W. „keineswegs als Vertreter einer sog. ‚Mittelpartei‘ bezeichnet werden“ (46; 76). Andererseits wird von



seinen ernsthaft zu wertenden Einigungsbestrebungen gesagt, daß sie scheitern mußten, „weil sie in sich selbst unzulänglich waren, ja, weil sie die letzte Ursache der Glaubensspaltung nicht sahen“ (78). Der Grund liegt für V. darin, daß Witzels Werk „nicht frei ist von theologischen Unklarheiten“ (83). Diese finden ihre Erklärung aber nur z. T. bei Witzel selbst, der „keine theologische Ausbildung erfahren und nur als Autodidakt sich seine Kenntnisse erworben hatte“ (80). Deshalb hätten wir über Ausmaß und Auswirkungen dieser theologischen Unklarheit gern mehr erfahren, als uns in diesem Rahmen geboten werden konnte. Möge dies eines der Einzelprobleme sein, deren eingehendere Behandlung an anderer Stelle uns der V. verspricht (40).

E. Iserloh

Brück, Anton Ph.: Die Mainzer Theologische Fakultät im 18. Jahrhundert. Beitr. z. Geschichte d. Universität Mainz, Hrsg. v. Rektor u. Senat d. Joh.-Gutenberg-Univ. Mainz, Bd. 2. — Wiesbaden: Steiner-Verlag 1955. Brosch. XVII, 168 S. 12,— DM.

Der bekannte Streit um „Die kath. Beurteilung des Aufklärungszeitalters“, den Sebastian Merkle mit einem Berliner Vortrag über dieses Thema 1908 einleitete, fand sein vorläufiges Ende mit der Feststellung von Merkles Gegner J. B. Sägmüller, allgemeine Erörterungen vermöchten keine weitere Klärung der Frage mehr zu bringen, es müßte zunächst die entsprechende Detailarbeit geleistet werden. Seitdem sind eine Reihe von Spezialstudien erschienen. In seiner hier vorliegenden Habilitationsschrift widmet Brück eine solche Untersuchung der Mainzer Theol. Fakultät, d. h. der Universität, die unter den kath. Hochschulen verhältnismäßig früh und weitgehend sich der Aufklärung geöffnet hat.

Auch in Mainz hatten bis dahin die Jesuiten die theologischen und philosophischen Lehrstühle inne. Damit bewegte sich das Studium im Rahmen der „Ratio studiorum“, was eine absolute Vorherrschaft der spekulativen Theologie bedeutete. Die Kritik der Aufklärung an der Jesuitenschule bezog sich auf die Studieneinteilung und auf die Methode. Man forderte eine stärkere Berücksichtigung der Kirchengeschichte, Exegese und vor allem der Pastoraltheologie, des „wichtigsten Theils der Gottesgelährtheit“ (K. Th. v. Dalberg), und die Zugrundelegung von Lehrbüchern statt der bisher üblichen Diktate.

Der Kurfürst Emmerich Joseph Breidbach-Bürresheim (1763—1774) suchte unter dem Einfluß seiner Minister Groschlag und Bentzel der Aufklärung zum Siege zu verhelfen. Die Aufhebung des Jesuitenordens gab dafür die Bahn frei. Doch der Tod des Erzbischofes führte unter seinem Nachfolger Kurfürst Friedrich Karl v. Erthal (1774—1802) zunächst zu einer Reaktion gegen die Aufklärung, die erst wieder 1782 mit der Berufung Bentzels zum Kurator maßgebenden Einfluß bekam. Nachdem die Aufhebung von drei Mainzer Klöstern auch die äußeren Mittel bereitgestellt hatte, konnte die große Reform im Geiste der Aufklärung in Angriff genommen werden und die neue Universität im November 1784 sich der Öffentlichkeit präsentieren. Der nun mit 11 Lehrstühlen sehr stark besetzten Theol. Fakultät gehörten weiter ehemalige Jesuiten und Jesuitenschüler an, und der Lehrbetrieb blieb von der jesuitischen Tradition stark beeinflusst.

Die Professoren sind „typische ‚dogmentreue‘ Aufklärer“ (S. 93; 83; 87). Sie sind mehr oder weniger dem Rationalismus als Methode ergeben, dem Rationalismus als Weltanschauung verfielen aber nur Blau und Nims, die auch beide in den Wirren der Franz. Revolution vom Glauben abfielen.

Im Hinblick auf die Dogmentreue der Mainzer Aufklärer und ihre erfolgreichen Bemühungen, der praktischen Theologie, der Kirchengeschichte und der Exegese samt deren sprachlichen Voraussetzungen mehr Raum im theologischen Lehrbetrieb zu geben, ist der Verfasser zu einem recht günstigen Urteil geneigt. „Eine verheißungsvolle Blüte konnte nicht zur Entfaltung kommen“ (S. 104), weil die Flutwelle der Revolution die Mainzer Universität hinwegspülte. Man gewinnt aber schon aus dem von Brück selbst vorgelegten Material den Eindruck, daß die Entwicklung der Universität nach 1784 nicht hielt, was das „Restaurationsfest“ versprochen hatte. Es fehlte an den geeigneten Professoren, um die Lehrstühle zu besetzen, vor allem aber an der geistigen und religiösen Kraft, um es nicht bei bloßen Zugeständnissen zu lassen, sondern eine echte Begegnung mit dem Zeitgeist wagen zu können und zu dessen schöpferischer Überwindung zu kommen, statt in negativer Korrektheit sich zu bewahren. Zugeständnisse werden immer dem einen nicht weit genug und dem anderen zu weit gehen. So wurde dieselbe Mainzer Arbeit von dem Exjesuiten Goldhagen abgelehnt, weil sie den kath. Standpunkt nicht klar genug vertrat, während die radikalen Aufklärer mit ihr die Rückständigkeit der Mainzer Theologie zu beweisen versuchten (S. 80).

Die materialreiche und durch den Quellenanhang besonders wertvolle Arbeit scheint mir so erneut zu bestätigen, daß man von katholischer Aufklärung nicht sprechen kann, wohl aber von positiven Auswirkungen der im Ansatz christentumsfeindlichen Aufklärung auf die deutsche Kirche, vor allem auf das kirchliche Bildungswesen am Ende des 18. Jahrhunderts.

E. Iserloh

Rahner, Hugo SJ.: Die Kirche — Gottes Kraft in menschlicher Schwäche. Freiburg: Herder (1957). 19 S. brosch. 2,80 DM.



In drucktechnisch hervorragender Gestalt wird uns hier der Vortrag vorgelegt, dem auf dem Katholikentag in Köln Tausende atemlos gelauscht haben: Dem christlichen Glauben bleibt nur ein Rühmen, das „Rühmen im Kreuze Christi“ (Gal 6, 14). Aus dem Mysterium des Kreuzes ist die Kirche geboren, so lebt sie in der Spannungseinheit zwischen Schwäche und Kraft, zwischen Vernichtung und Glorie. Das ist für uns ebenso eine „Glaubenstatsache“ wie „Glaubensprüfung“ und „Glaubensfreude“. Rühner gefällt sich aber nicht in einer falschen Sündenmystik. Das hieß ja gerade die Spannungseinheit aufgeben. Wir lieben die Kirche „nicht nur, trotzdem sie schwach ist, sondern weil sie schwach ist“. Das entbindet aber nicht von „dem immer neuen Versuch, ihre Zeugniskraft, ihre Heiligkeit, ja selbst ihre schon auf Erden darstellbare Glorie zu verwirklichen“ (14 f.).

E. Iserlohn

**Pralle, Ludwig:** Die Wiederentdeckung des Tacitus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Fuldas und zur Biographie des jungen Cusanus (Quellen u. Abhandlungen zur Geschichte d. Abtei u. d. Diözese Fulda XVII. — Fulda: Parzeller (1952). 107 S.

**Schmidt, Aloys:** Nikolaus von Kues Sekretär des Kardinals Giordano Orsini? Sonderdruck aus: Aus Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Gerhard Kallen. — Bonn 1957. S. 137–143.

Die Studie Pralles beruht auf einer gediegenen Kenntnis der Quellen zur Fuldaer Bibliotheksgeschichte und zur Wiederentdeckung des Tacitus. Auf dieser Basis baut Pr. jedoch, was Nikolaus v. Kues angeht (63 ff.), sehr gewagte Schlussfolgerungen auf. Nur mit diesen befassen wir uns hier. Gelungen sein dürfte noch der genaue Nachweis, daß der junge „Nicolaus Treverensis“ im Mai 1427 dem Humanisten Poggio die Annales I–VI des Tacitus samt 135 Folien mit Plinius-Briefen nach Italien sandte (91–101). Als bloße Vermutung oder höchstens als schwache Wahrscheinlichkeit wäre es jedoch wenigstens vorerst noch zu bezeichnen gewesen, daß der damals noch beides vereine Kodex der Fuldaer Klosterbibliothek entstamme. Die These, daß Cusanus selbst der „Agent“ gewesen sei, der diesen „unrechtmäßig aus der Fuldaer Klosterbibliothek entführt“ habe (103), bleibt erst recht eine nicht bewiesene Kombination. „Mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit“ nimmt Pr. u. a. auch ohne entsprechende Begründung an, daß der berühmte Plautuskodex, den Cusanus im Dezember 1429 dem Kardinal Orsini mit nach Rom brachte, ebenfalls der Fuldaer Bücherei entstamme (85). Bisher ist nämlich über derartige Beziehungen des jungen Cusanus zu Fulda nichts bekannt. Pr. stützt nun aber seine Argumentation darauf, daß Nikolaus im August oder September 1426 mit dem Kardinal Giordano Orsini als dessen „Sekretär“ in Fulda gewesen und dort zum „Entdecker“ der Fuldaer Bücherschätze geworden sei (65–78). Denkt man jedoch seine Beweisführung kritisch durch, so muß man feststellen, daß darin wiederholt bloße Möglichkeiten oder Vermutungen als bare Münze ausgegeben werden. So kann man sich denn auch des Eindrucks nicht erwehren, daß Pr. bei seiner „Bewunderung für die stolze Vergangenheit der Abtei Fulda“ trotz gegenteiliger Versicherung (104) mitunter „die Wege kritisch-quellenmäßiger Untersuchung verlassen hat“.

Zur Vorsicht gegenüber den besagten Schlußfolgerungen mahnt nun vor allem die knapp gefaßte, aber darum nicht minder beachtenswerte Untersuchung von Al. Schmidt. Sie bringt nämlich eine Grundvoraussetzung Pralles zu Fall, und zwar die, daß der junge Cusanus Sekretär des Kardinals Orsini gewesen sei. Al. Meister soll das nach Pr. (67) schon i. J. 1896 „einleuchtend bewiesen“ haben. Schmidt zeigt nicht nur die Ungültigkeit dieses Beweises, er kann auch eine andere Persönlichkeit, die sehr an den Schritten der Alten interessiert war, als Sekretär des Kardinals Orsini namhaft machen: Winand von Steeg, weiland Pfarrer von Bacharach.

Es war also zumindest voreilig, das Charakterbild des jungen Cusanus so unbedenklich, wie das inzwischen schon geschehen ist (vgl. ThR 1956, Sp. 73), mit einer „moralisch anrühmlichen Handschriftenentführung“ aus Fulda wie mit einer „notorischen Sache zu belasten.“

R. Haubst.

**Thomas, Alois:** Wilhelm Arnold Günther. 1763–1843. Staatsarchivar in Koblenz, Generalvikar u. Weihbischof in Trier. — Trier: Paulinus-Verlag. 1957. 125 S. (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier. H. 4.) brosch. 6,80 DM.

Der Generalvikar und Weihbischof Wilhelm Arnold Günther gehört nicht zu den starken Persönlichkeiten, die von sich aus den Gang der Dinge bestimmen. Ein behutsamer und pflichteifriger Archivar, und als Generalvikar ein „einfacher, fleißiger Helfer des Bischofs in der Verwaltung“ (S. 54) war er nicht geneigt, in das Licht der Öffentlichkeit zu treten. Auch als Verwalter des Bistums Trier überließ er entscheidende Maßnahmen dem Domkapitel. Er war eher in Gefahr, durch allzu große Nachgiebigkeit als durch unvorsichtiges Draufgängertum zu fehlen.

Die Lebensbeschreibung eines solchen Mannes kann deshalb auch schwerlich ein profiliertes Bild geben, eher eine Schilderung seiner Zeit, wie sie sich in seinem vorsichtigen und klugen Urteil und in der stillen und fleißigen Arbeit seines langen Lebens spiegelt. So erhalten wir in der vorliegenden Studie Aufschluß über die letzten Jahre

und die Säkularisierung der Prämonstratenserklöster Rommersdorf und Altenberg, über den Aufbau des Staatsarchivs Koblenz, vor allem über die Reorganisation des Bistums Trier und seiner Verwaltung nach „De salute animarum“ und über die Reformbestrebungen Bischof Hommers in Seelsorge und Liturgie. Bei allem ist Günther beteiligt, ohne daß Art und Ausmaß näher auszumachen sind. Sicher hat er dabei nicht die erste Rolle gespielt.

Das wurde auch nicht anders, als er nach dem Tode Hommers Bistumsverweser wurde. Diese Jahre von 1836 bis 1842 waren spannend und entscheidungsreich durch den Mischenstreit, durch den Kampf um Hermes und die zweimalige Wahl Arnolds zum Bischof. Von alledem vermittelt Thomas ein lebendiges Bild mit vielen Details. Günther steht dabei nicht im Vordergrund. Durch besondere Entscheidungsfreude zeichnet er sich nicht aus, lieber läßt er Dinge „in der Schwebe“ (97), bis sie von anderswoher ihre Lösung erfahren. Da in diesen Jahren die Entwicklung im Sinne der Kirche verlief, sind Günther und das Bistum bei dieser Taktik nicht schlecht gefahren. Die Studie bringt wertvolles Material zur Biographie Hommers, der späteren Bischöfe Arnoldi und Johann Georg Müller, des Regens und Weihbischofes Godehard Braun und über Hubert Auer, Karl Josef Holzer u. a. Sie ist so eine Fundgrube der Kirchengeschichte Triers und Deutschlands im 19. Jahrhundert.

Auf S. 100 muß es Pius VIII. heißen.

E. Iserloh

Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte. Im Auftrag der Gesellschaft für mittelhess. Kirchengesch. . . hrsg. von Ludwig Lenhart u. Anton Ph. Brück. Jg. 8. — Speyer a. Rh.: Jaeger 1956. 435 S. brosch. 12,— DM; Hlw. 15,— DM.

Der wieder sehr reichhaltige Band wird eingeleitet mit einem Vortrag Theodor Schieffers zum 1100. Todestag des Hrabanus Maurus, in dem der „Praeceptor Germaniae“ als ein „Repräsentant der zweiten oder gar dritten Generation“ gezeichnet wird. Er hatte den Rezeptions- und Bewährungsprozeß, an dessen Anfang die Namen eines Bonifatius und eines Alkuin stehen, fortzusetzen und der Entstehung des christlichen Abendlandes zu dienen, die das Einigungswerk Karls d. Gr. erst ermöglicht hatte. So wurde Hrabanus „der große Lehrmeister und Vermittler“.

Von der großen Zahl der übrigen Beiträge berühren das Trierer Bistum vor allem: „Untersuchungen zur ältesten Geschichte des Stiftes S. Simeon in Trier“, in denen Erich Wisplinghoff die Infragestellung einer Reihe von Urkunden des 11. und 12. Jh. aus dem Stift S. Simeon durch Otto Oppermann als unberechtigt erweist, „Akten zur Wahl Jakobs von Eltz (1510–1581) zum Domdekan und zum Trier“, die Victor Conzemius eingeleitet und herausgegeben hat, und „Zwei Bilder der stillenden Muttergottes in einer Handschrift des Trierer Bistumsarchivs. (Ein Beitrag zur Ikonographie der Maria lactans.)“ von Franz Ronig. In „Domdekan Joh. Unterschopf (1325–1345). Studien zur Geschichte des Mainzer Domkapitels und seiner Beziehungen zu Papsttum und Reich unter Ludwig d. Bayern“ von Gustav Brabant wird eingehend die Postulation Erzb. Balduins nach Mainz 1328, die Übernahme der Verwaltung durch ihn und sein Verzicht im Jahre 1337 behandelt.

Albert Keil O. P. gibt uns in „Ambrosius Pelargus O. P. Ein Verkünder der Wahrheit in schwerer Zeit“ ein Bild vom Leben und Kämpfen dieses bedeutenden Professors der Trierer Universität und von seinem Wirken auf der 1. Periode des Trienter Konzils als Prokurator des Trierer Erzbischofs, vor allem von seiner Beteiligung an der Abfassung des Dekretes von der Erbsünde. Sein Beitrag ist entscheidender als in dem verhältnismäßig geringem Raum, den die Stellungnahme des Pelargus in den Akten einnimmt, zum Ausdruck kommt. Das berechtigt Keil aber doch nicht, ein Wort von Marx zu wiederholen, daß schwerlich dem Pelargus zu seiner Zeit ein Ordensmann an die Seite gestellt werden kann, der an Gelehrsamkeit und Verdienst sich mit ihm messen konnte (S. 223).

Besonders dankbar wird jeder, der sich mit der Geschichte Triers befaßt, für die Zusammenstellung der „Neuerscheinungen zur Trierer Kirchengeschichte aus den Jahren 1946–1955“ von Hermann Ries sein.

E. Iserloh

#### BIBELWISSENSCHAFT

Schedl, Claus: Geschichte des Alten Testaments. Bd. 1. Urgeschichte und Alter Orient mit 6 Kt. XXVI, 374 S. — Bd. 2. Das Bundesvolk Gottes mit 4 Kt. XVI, 327 S. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia (1956). Lw. Bd. 1 18,50 DM; Bd. 2 18,— DM.

Allenthalben stößt man auf die berechtigte Klage, daß es auf katholischer Seite an einer zünftigen Einleitung in das AT fehlt, die den Stand der heutigen Forschung wiedergibt, die man in etwa neben Wikenhausers Einleitung ins NT stellen kann. Obwohl der Titel des hier zu besprechenden Werkes, das auf vier Teilbände berechnet ist und von dem die beiden ersten erschienen sind, zunächst auf etwas anderes schließen läßt, behandelt Schedl doch weitgehend auch das, was wir in einer speziellen Einleitung ins AT

suchen. Darüber vermag schon ein oberflächlicher Vergleich des Inhaltsverzeichnisses seines Werkes mit dem von Heinisch, Geschichte des Alten Testaments, Bonn 1950, zu unterrichten. Es ist nicht nur und nicht so sehr der größere oder geringere Umfang, der diese beiden „Geschichten des AT“ voneinander unterscheidet, als vielmehr das betonte Eingehen Sch.s auf Fragen der Einleitung, was schon aus Wahl und Benutzung der einschlägigen Literatur erhellt. Diese Einsicht führt uns zur Grundkonzeption des Werkes von Sch.: Das Alte Testament ist ein in langer Geschichte gewachsenes Buch. Daher erschließt sich seine Eigenart nur dem, der bereit ist, alle Zeugen, die historischen, die linguistischen, vor allem die archäologischen über seinen Werdegang einzuvernehmen. Sie haben dem alt Offenbarungsgeschehen ihre Züge aufgeprägt, sie mußten dem überzeitlich-göttlichen Wort das menschlich-zeitliche Gewand leihen.

Das Zeugnis muß man Sch. ausstellen, daß er die biblischen Aussagen nicht vorschnell zu systematisieren, sondern daß er ihr Verständnis geschickt und einleuchtend auf der breiten Basis des heute reich zur Verfügung stehenden Materials der biblischen Hilfswissenschaften zu erheben sucht. Dabei zeigt er sich in gleichem Maße mit den Ergebnissen der modernen Forschung des Alten Orient in ihren verschiedenen Einzeldisziplinen, wie mit der zeitgenössischen theologischen Literatur vertraut, die er zu allermeist in einer trefflichen, weil maßvoll kritischen Auswahl zugrunde legt und auswertet. Was überdies seinen Ausführungen ein spezifisches Gepräge gibt, ist die gläubige Ehrfurcht, mit der er vor dem Wort der Heiligen Schrift und zuletzt vor dem offenbarenden Gott steht. An ihr mag man erkennen, daß und wie die traditionellen Positionen im Lichte modern-kritischer Betrachtungsweise neu gestützt und gefestigt erscheinen. Von ihr wird die geschichtlich greifbare Wirklichkeit der biblischen Aussagen, in die das glaubwürdige Gotteswort sich einsekt, neu bestätigt. So ist das Werk recht geeignet, Korrektiv zu sein für das weitverbreitete Buch von Keller, Und die Bibel hat doch recht. Auch empfiehlt es sich durch die leichte und gefällige Art seines Stils.

Die Durchführung der beiden vorliegenden Bände, die von der Welterschöpfung bis zur Landnahme Kanaans reichen, nachzuzeichnen, erübrigt sich. Nur einiges sei vermerkt, was mir bei der Lektüre auffiel. Gelegentlich bedient Sch. sich einer eigenartigen Sprechweise und wenig geläufiger Ausdrücke. Oft fehlen Bindewörter, so daß der Fluß der Darstellung unterbrochen scheint. Auch läßt sich der Komplex „Verheißung - Erfüllung“ nicht so einfach flüchtig fassen, wie es bisweilen geschieht; er reicht in tiefere Dimensionen hinab. Zum einzelnen: Ist der Gegensatz „profane Exegese“ und „pneumatische Exegese“ (I, 22) glücklich oder doch nicht zu sehr vorbelastet? I, 11 fehlt ein sicher notwendiger Hinweis auf das im Erscheinen begriffene neuartige protestantische Kommentarwerk: M. Noth, Biblischer Kommentar zum AT. Zudem ist die Echter-Bibel für die vom Verf. in vorliegendem Werk behandelten Bücher bereits in 2. und 3. Auflage, 1955 und 1956, erschienen. Diese Neuauflage führt vor allem in der Pentateuchfrage weiter. Kann man sagen: „Ob man das hebräische Wort „rûah“ mit „Wind“ oder mit „Geist“ übersetzt (gemeint ist in Gen 1, 2), tut wenig zur Sache, der Effekt bleibt gleich“ (I, 16)? Läßt sich so sicher der Gedanke an den göttlichen Hofstaat aus Gen 1, 26 ausschließen? Hammurabi erscheint bisweilen in der Schreibweise -pi, dann -bi. Nach II, 34, 46 war Lot Vetter des Abraham, nach II, 38 sein Neffe. Eigenartig wird die Versuchung des Abraham, den Isaak zu opfern (Gen 22, 1) ins Psychologische verlegt. So kommt Sch. zu folgender ungewohnter und unzutreffender Deutung: „Das Eingreifen Gottes stellt demnach die Korrektur eines irrigen Gewissens dar“ (II, 56). In der „kath. Pentateuchkritik“ (II, 259-268) vermißt man umgekehrt die sicher bedeutsame Ansicht von R. de Vaux, dargelegt in Bible de Jérusalem, La Genèse, Paris 1953, 7-37, und seinen wichtigen Vortrag auf dem Alttestamenterkongreß in Kopenhagen 1953, veröffentlicht in VetTest Suppl. I, 182-198. Verschiedentlich läßt sich bei der Aufzählung der benutzten Literatur kein Ordnungsprinzip, sei es nach dem Alphabet der Verfasser, sei es nach den Erscheinungsjahren, erkennen. Auch ist eine große Anzahl von Druckfehlern stehengeblieben.

Aber abgesehen von diesen Ausstellungen, die den Wert der Arbeit von Sch. nicht in Frage stellen oder beeinträchtigen wollen, möchte man dem Werk eine weite Verbreitung nicht nur unter Theologen, sondern auch in interessierten Laienkreisen wünschen, da es der heute oft so notwendigen Orientierung über das AT in zuverlässiger Weise dienen kann.

H. Groß

Kraus, Hans-Joachim: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. — Neukirchen, Kr. Moers: Buchh. des Erziehungsvereins (1956). XI, 478 S., brosch. 24,— DM, Lw. 27,50 DM.

Mit seinen fast 500 Seiten Umfang ist dies Buch eine imposante Leistung. Man darf sich ehrlich freuen, nunmehr ein Kompendium über die Erforschung des Alten Testaments in den vergangenen vier Jahrhunderten bis in die Jetztzeit zur Hand zu haben. Was für einen Weg hat diese Forschung genommen! Exegeten, Historiker, Philologen werden vorgeführt, die sie vorangetrieben haben; ihre Herkunft, ihr Einsatzpunkt werden aufgezeigt, der Zielrichtung nachgespürt, die sie dem weiteren Verlauf der Arbeit am AT gegeben

haben. Forscher, die man bisher fast nur aus den Einleitungen ins AT kannte, die dort zwangsläufig weithin als Einzelgrößen figurierten und nur soweit behandelt wurden und zu Wort kamen, wie es für ihre treibenden Ideen notwendig erschien, erhalten in dem Werk von K. geprägte Konturen. Sie treten vor uns hin als Kinder ihrer Zeit, ausgerüstet und belastet zugleich mit deren Fragestellungen, geformt von dem sie umgebenden und tragenden „objektiven und objektivierten Geist“ ihrer geistigen Heimat, gebildet von den das geistige Klima ganz allgemein sukzessiv bestimmenden Anschauungen wie Idealismus, Romantik, Historismus und befangen in ihnen zugleich.

Hamann, Herder, Eichhorn, de Wette, Vatke, Ewald, Reuß, Graf, Kuenen, Wellhausen, Gunkel, Greßmann, Alt — um nur die wichtigsten Forscher des AT zu nennen — treten lebendig vor uns hin. Alle sind sie von irgendwelchen Voraussetzungen bestimmt — sie liefern den Beweis, daß es eine voraussetzungslose Wissenschaft nicht gibt —, aus deren Blickwinkel betrachten sie das AT, gehen sie an die wissenschaftliche Arbeit, nach ihnen richten sie sie zielgerecht aus. Schonungslos deckt K. vor allem den verderblichen Einfluß der Philosophie Hegels für das Verständnis des AT auf; sie liegt der Wellhausenschen Theorie über die Entstehung des Pentateuch zugrunde, sie führt schließlich in den brutalen Antisemitismus unserer Tage. Erst die Beschäftigung mit Archäologie und Religionswissenschaft, die zu Beginn unseres Jahrhunderts in breitem Maße einsetzt, hat Grundlage, Aufgabe und Ziel der alt. Forschung neu sehen lassen. Sie hat das AT von den verschiedenen Philosophemen befreit und den Anstoß gegeben zu einem neuen Verständnis und einer neuen Behandlung der Geschichte und Religion Israels aus der Schau des Alten Orients und — was mehr ist — sie hat den Weg öffnen helfen für theologische Fragestellungen, für die „Heilsgeschichte“ im AT. Als Frucht dieser neuen Bemühungen ist auf eine Reihe neuester alt. Theologien hinzuweisen.

K. hat bei der Durchführung seiner Aufgabe jeweils an die Quellen herangeführt, Leben und Wirken der Forscher aus ihnen plastisch und einprägsam erhoben. Mitunter merkt man dem Werk eine zu schnelle Arbeitsweise des Verf. an. Z. B. ist auf S. 432 bei der Aufzählung der zeitgenössischen Kommentare zunächst Einteilungsprinzip: protestantisch - katholisch. Dann werden unvermittelt die ausländischen Kommentarwerke ohne Rücksicht auf Konfession daran angereiht — nur ein jüdisches Unternehmen wird aus dieser Reihe herausgenommen.

Was den katholischen Leser allerdings sehr merkwürdig berührt, ist, daß K. fast ganz den katholischen Anteil an der Erforschung des AT totschweigt. Nur einige ältere Forscher des 17. und 18. Jahrhundert, wie Masius, Simon, Astruc, sind schlecht zu übergehen. Dazu ist das Bild, das K. von Simon zeichnet, noch schief, vgl. *Nouvelle Revue Théologique* 73 (1951) 723—739, Zeitgenössische kath. Exegeten werden, wo es unumgänglich ist, nur en passant genannt, z. B. der Gründer der Ecole Biblique, Jérusalem: La grange (nicht La n grage, S. 344). Das Päpstliche Bibelinstitut, Rom, wird mit keiner Silbe erwähnt. Das ist gewiß nicht im Sinne einer objektiven Berichterstattung und entspricht nicht wissenschaftlicher Gepflogenheit. Ähnlich ist das dem Rezensenten schon in zwei früheren Veröffentlichungen von K. aufgefallen: Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament, Tübingen 1951, und: Gottesdienst in Israel, München 1954. Da ist es wohlthuend und anzuerkennen, daß andere Gelehrte unserer Tage den richtigen Weg gehen, den einzuschlagen auch für K. von Vorteil wäre.

H. Groß

Lob Gottes aus der Wüste. Lieder u. Gebete aus d. Handschr. vom Toten Meer. Übers. u. eingel. von Georg Molin. — Freiburg u. München: Alber (1957). 66 S. Pp. 6,20 DM.

Molin verdanken wir bereits eine Monographie über „Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer“ mit dem Titel „Die Söhne des Lichtes“ aus dem Jahre 1952, die im großen und ganzen eine gute Resonanz gefunden hat. Nun legt der Alber-Verlag in bibliophil gelungener Aufmachung aus seiner Feder eine Sammlung von Liedern und Gebeten aus den genannten Handschriften in neuer Übersetzung vor. In einer vorausgeschickten Einleitung macht M. mit dem Ideengut der Gemeinde vom Toten Meer bekannt und versucht, die Gattung der gebotenen Lieder als „Klagelieder des Einzelnen“ zu bestimmen. Ihr Metrum wird am alt. Psalter verglichen, und ihr Gedankengut wird bis zum AT zurückverfolgt. Auf seinem Hintergrunde fangen die Lieder und Gebete in ihrem eigenen Licht an zu leuchten. Da das Bemühen, den Lehrgehalt der Gemeinde herauszuarbeiten, noch in ersten Anfängen steckt, muß M. bei der Übersetzung manche Hypothesen wagen. Ob er recht hat mit der Annahme, daß die Lieder der Meditation dienen sollen, und vor allem, ob sie eine Beziehung zum „Buch der Besinnung“ aufweisen oder es gar selber sind, mag die weitere Forschung klären. Oft bricht jedenfalls in ihnen etwas auf, was Milk „Mystik der Wüste“ nennt. Sie führen gut in das Lehrgut der Tot-Meer-Gemeinde ein. Verfasser wie Verlag gebührt für das geschmackvoll-besinnliche Büchlein unser Dank!

H. Groß

Jeremias, Joachim: Jesu Verheißung für die Völker. Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1953. — Stuttgart: Kohlhammer 1956. 69 S. Kart. 7,80 DM



Diese materialreiche Arbeit verdient wie alles, was der bekannte Göttinger Exeget schreibt, stärkste Beachtung. Es geht in ihr um das Problem der Aufnahme der Heiden in die Gemeinde Jesu, also um die „Mission“. Verfasser macht zunächst an Hand der Evangelien „drei schwerwiegende negative Feststellungen“: Jesus fällt ein scharfes Urteil über die jüdische Mission; Jesus hat bei Lebzeiten seinen Jüngern die Verkündigung unter Nichtjuden untersagt; Jesus hat seine eigene Wirksamkeit auf Israel beschränkt (S. 9–33). blieb also Jesus im Judentum stecken? „Drei schwerwiegende positive Feststellungen“ zeigen das Gegenteil: Jesus entfernt die Rache aus der eschatologischen Erwartung; Jesus verheißt den Völkern Anteil am Heil; Jesu Heilandswerk und Herrschaft umfaßt auch die Völker (S. 34–46).

Und die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs? Jeremias sieht sie in dem „heils-geschichtlichen Nacheinander“ (S. 60), in dem Jesu Ruf an Israel und die Eingliederung der Heiden in das Reich Gottes stehen: Nachdem das Heil „zuerst“ (vgl. Röm 1, 16; 2, 9. 10; Apg 3, 26; 13, 46; Mk 7, 27) den Juden angeboten worden ist, diese es aber abgelehnt haben, wird es nunmehr den Heiden angeboten, wie es schon Jesus selbst in einem Drohwort an Israel zum Ausdruck brachte: „Ich sage euch aber: Unzählige werden von Ost und West kommen und zu Tische liegen dürfen mit Abraham, Isak und Jakob in der Herrschaft der Himmel, während die Söhne des Reiches in die äußerste Finsternis hinausgestoßen werden; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein“ (Mt 8, 11 f.). Darin aber, wie Jeremias das von Jesus in diesem Logion verheißene Herbelströmen der Heiden-völker zum Reichsgottesmahl zusammen mit den jüdischen Erzv Vätern interpretiert, scheint mir die Schwäche seiner Lösung zu liegen. Denn nach jenem Spruch Jesu kommen die Heiden zum eschatologischen Mahl nicht auf den Gottesberg in Zion-Jerusalem, wie es nach der Auslegung von Jeremias zu sein scheint, sondern in das himmlisch-transzendente Gottesreich. Jeremias bleibt in der alttestamentlichen Lösung stecken. Und schon in der Predigt Jesu wird die prophetische Verkündigung vom Tempel der messianischen Heilszeit auf eine neue Ebene transponiert: Es ist nicht mehr der Tempel in Jerusalem, zu dem die Heiden strömen, sondern der „nicht von Händen gemachte“ Tempel, den Jesus in Person bzw. die Kirche darstellt (vgl. Mk 14, 58; Joh 1, 14; 2, 19–21; 7, 37 f.; dazu auch Eph 2, 18–22; 1 Petr 2, 5). Jeremias verweist zwar S. 56 auf Joh 4, 21. 23 („Wieder geht Johannes mit den Synoptikern konform, wenn er Jesus zu der Mischlingsfrau von der Stunde reden läßt, in der die völkischen und konfessionellen Trennungen zwischen Israel und den Völkern aufgehoben sein werden und es nur die Eine Gemeinde geben wird, die den Vater in Geist und Wahrheit anbetet“), läßt aber dabei das Entscheidende weg, nämlich Jesu Wort von der Stunde, die „Jetzt“ gekommen ist, da man den Vater weder auf dem Garizim, noch in Jerusalem anbeten wird.

Die Völker strömen in der messianischen Heilszeit nicht auf den Gottesberg nach Zion-Jerusalem, sondern zu Jesus und seiner Kirche. In diesem eschatologischen Geschehen findet die prophetische Verheißung vom Herbelströmen der Völker zum Gottesberg ihre Erfüllung.

F. Mußner

Nieder, Lorenz, CSSR: Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik. — München: Karl Zink 1956. XVI, 152 S. (Münch. Theol. Studien I/12). Brosch. 15,— DM.

Der Redemptorist Lorenz Nieder untersucht in seiner Münchener Doktordissertation die Motive der paulinischen Paränese. Ein erster, analytischer Teil ist der Exegese der wichtigsten paränetischen Stellen gewidmet (Texte zur grundsätzlichen Motivierung der Sittlichkeit; Texte mit Motivierung von Einzelfragen des religiös-sittlichen Lebens: Liebe; Keuschheit, Ehe und Jungfräulichkeit; rechtes Zusammenleben; Einordnung in die Gemeinschaft). Diese Textanalysen, jeweils geschieden nach Paränese und Motivation, sind sehr sauber und sorgfältig durchgeführt; man merkt ihnen die methodische Schulung bei F. W. Maier an. — In einem zweiten, systematischen Teil werden eine Zusammenschau der dargelegten Motive und allgemeine Fragen der Motivation vorgelegt. Der Apostel verwendet im wesentlichen folgende Motive in seiner Paränese: Den Gottesgedanken; christologische Motive; Motive aus der Christumystik; ekklesiologische Motive; das Sakrament der Taufe; den Pneumabesitz des Christen; sein neues, ihm von Gott geschenktes Leben und die damit verbundenen Heilsgüter; eschatologische Motive; an einigen Stellen auch Motive aus der Populärphilosophie. Das Zentralmotiv in der Paränese des Apostels „ist das in der Person Jesu Christi verbürgte und durch sein Erlösungswerk in die Tat umgesetzte Heilswirken Gottes“ (S. 145), d. h. der Apostel motiviert weder alttestamentlich-jüdisch noch heidnisch-philosophisch, sondern durchwegs christlich. Die „positive“ Motivierung überwiegt dabei die „negative“ (Gerichtsgedanke; Strafandrohung) bei weitem. Paulus ist kein „Räsonierer“! Interessanterweise fehlen die in unserer Verkündigung so beliebten Motive „Aus Liebe zu Gott“ und „Zur Ehre Gottes“ in der paulinischen Paränese fast ganz.

P. Nieder hat einen wesentlichen, sehr sauber gearbeiteten und in schöner Sprache vorgetragenen Beitrag zur paulinischen Ethik geleistet. Er spricht im Vorwort die



Hoffnung aus, daß seine Arbeit auch für die unmittelbare Verkündung von Nutzen sein möge. Wer die Mühe der Durcharbeit nicht scheut, wird sicher diesen Nutzen erfahren.

Ein paar „kritische“ Bemerkungen seien erlaubt. Ich hätte gern eine stärkere Herausarbeitung des Zusammenhangs von Rechtfertigung und Ethik bei Paulus vorgefunden; die subjektive Heiligung ist nämlich für Pls die Folge der objektiven Heiligung durch die in der Taufe empfangene Rechtfertigung. Darin liegt auch der Grund, warum die positiven Motive die negativen so stark überwiegen. Auch hätte man gern einen Paragraphen mit einer Zusammenstellung jener Motive gesehen, die vermutlich aus der vorpaulinischen christlichen Unterweisung stammen, und jener, die genuin paulinisch sind. Warum der „obere“, himmlische Bereich, nach dem die Christen gemäß Kol 3,1 streben sollen, „nach gnostischer Auffassung“ vorgestellt sein soll (vgl. dazu S. 131), vermag ich nicht einzusehen. Daß Gott „oben“ wohnt und thront, ist eine Anschauung von den frühesten Zeiten des AT an. Zu seiner Rechten sitzt jetzt nach urapostolischer Verkündigung der erhöhte Herr. Den Blick dorthin zu richten, setzt nicht das Weltbild des gnostischen Mythos voraus.

F. Mußner

Bauer, Walter: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5., verb. u. stark verm. Aufl. Lfg. 1 u. 2. — Berlin: Töpelmann 1957, je Lieferung im Umfang von 12 Bogen 7,80 DM.

Erst vor wenigen Jahren (1953) erschien die vierte, völlig neu bearbeitete Auflage dieses für jeden, der mit dem griechischen NT zu tun hat, unentbehrlichen Arbeitsinstruments. Und schon ist die fünfte Auflage im Erscheinen begriffen; schon liegen davon zwei Lieferungen vor. „Die unablässige Fortsetzung der Lektüre des griechischen Schrifttums ergab auch jetzt wieder viel neuen Stoff“, der in die neue Auflage einverleibt wird. — Wir begnügen uns zunächst mit dieser Anzeige der Neuauflage des unvergleichlichen Lebenswerkes von Walter Bauer und äußern uns zu Einzelheiten erst, wenn alle Lieferungen vorliegen.

F. Mußner

#### MORAL

Gegenwartsfragen der Psychiatrie für Ärzte, Erzieher u. Seelsorger. Hrsg. von Werner Schöllgen u. Hermann Döbelstein. — Freiburg: Herder 1956. X, 310 S. Lw. 19,50 DM.

Die Mitarbeiter an diesem Buch bürgen für eine wissenschaftlich zuverlässige Behandlung der angeschnittenen Fragen. Der Theologe Schöllgen gibt in einer „Ontologie der Medizin“ die gute Grundlage für eine Betrachtung und Beurteilung der menschlichen Verhaltensweisen aus ihrer Quelle, der individuellen Natur, und auch für die modernen, noch diskutierten Methoden in der Behandlung körperlich und seelisch kranker Menschen. Besonders der dritte Abschnitt zeigt, wie sehr dieses Urteil mitbedingt ist durch die wissenschaftlichen Erkenntnisse, aber auch durch die jeweiligen Zeitmeinungen (der Abnorme im Weltbild der Antike; Dämonen- und Hexenglauben im Mittelalter; die Lehre von der Unterscheidung der Geister u. a.). — Einen sehr instruktiven Einblick gibt Laubenthal in die heutige psychiatrische Behandlung der Kranken in den Nervenkliniken und die damit gegebenen juristischen Fragen. In ähnlicher Weise gibt der Beitrag von Döbelstein auch dem Laien eine gute Einführung in die seelischen Erkrankungen und abnormen Erscheinungen. Welche Aufgaben und Methoden und Erfolgsaussichten der „Neuro-Chirurg“ hat, sagt als Fachmann Prof. Röttgen, Bonn. Den Erzieher interessiert besonders auch, was der Direktor der Landesklinik für Jugendpsychiatrie in Bonn und sein Oberarzt aus ihrer klinischen Erfahrung über abnorme Jugendliche und speziell „Jugendliche vor Gericht“ zu sagen haben. W. Graf schreibt zwar zunächst aus Erfahrung über „Seelsorge in der Heilanstalt“, aber es ist ihm zu danken, daß er darüber hinaus wertvolle Hinweise gibt für eine fruchtbare Betreuung Geisteskranker i. w. S., wie sie dem Seelsorger oft begegnen. Die Beiträge haben den Vorzug, daß sie die Erkenntnisse heutiger wissenschaftlicher Psychiatrie in einer klaren, verständlichen Sprache darlegen, so daß der interessierte Laie eine gediegene Orientierung hat, wenn er als Seelsorger oder Erzieher seelisch abnormen Menschen begegnet.

N. Seelhammer

Lewis, C. S.: Christentum schlechthin (Mere Christianity, dt. Deutsch von Brigitte Bernard-Salin). — Köln u. Olten: Hegner (1956). 274 S. Lw. 14,80 DM.

Verf. „Laienmitglied der anglikanischen Hochkirche“ (10) will mit diesen Aufsätzen, die ursprünglich im Rundfunk gesendet wurden, niemand von seinem persönlichen Standpunkt überzeugen“ (10); er will auch nicht die Unterscheidungslehren zwischen den christlichen Bekenntnissen hervorheben. „Christentum schlechthin“ ist natürlich ein anspruchsvoller Titel und eine fragwürdige Formulierung, das spürt L. Lewis selbst. — Er rechnet damit, daß er bei dieser betonten Zurückhaltung in dogmatischen und moraltheologischen Fragen manche Entgegnung bekommt. Es kann also nicht verwunderlich sein, daß ein Katholik Bedenken hat, wenn er die Aufsätze liest, weil er vieles anders zu sehen ge-

wohnt ist. Was z. B. über die christliche Liebe, über die Hoffnung, über christlichen Glauben oder den Dreieinig Gott gesagt wird, ist zwar interessant, geht aber auf das Wesentliche nicht ein. Die Aufsätze sind geschult, lebendig geschrieben und mögen manchen modernen Menschen durch die Form der Sprache und die interessante Formulierung der Fragen christlichen Lebens anregen, sich persönlicher mit ihnen zu beschäftigen und so sein Leben christlich zu gestalten.

N. Seelhammer

Gilby, Thomas: Kleiner Kompaß für Eheleute (Morals and marriage, the catholic background to sex, dt. Übers. von Elisabeth Maurer. Mit einem Geleitwort von Ida-Friederike Görres). — Freiburg: Herder (1956) 98 S. brosch. 3,80 DM.

Soll man unter den vielen Büchern, die das Thema der Ehe behandeln, das vorliegende besonders kennzeichnen, so ist zunächst zu sagen, daß es sich auszeichnet durch die schöne Klarheit, mit der die aus der Natur und dem Sakrament der Ehe sich ergebenden praktischen Fragen behandelt werden. Ehrfurcht und Freimut und die Sorge um das Heiligtum der Ehe als leib-seelische Gemeinschaft und sakramentales Geheimnis lassen den Verf. ebenso feine Worte finden, wenn er von den intimsten Lebensbeziehungen spricht wie er unbeirrt von den modernen Meinungen in den Lehren der Kirche die Ordnung Gottes zu sehen fordert. Das Büchlein ist wirklich ein zuverlässiger „Kompaß für Eheleute“, und Seelsorger, die es kennen, werden Brautleute gerne darauf hinweisen. Aber ein Kompaß führt nur den zum Ziel der Wanderung, der ihn zu lesen versteht und sich danach richtet. Möchten es bei diesem Kompaß viele sein!

N. Seelhammer

Leder, Gottfried: Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen. Zur Problematik des Artikels 4, Abs. 3 des Grundgesetzes. — Freiburg: Herder 1957. VIII, 183 S. brosch. 12,80 DM.

Der schwierigen Aufgabe, die in der deutschen Öffentlichkeit so diskutierte Frage nach der verfassungsrechtlichen, politischen und ethischen Seite zu untersuchen, ist Verf. voll gerecht geworden. Die rechtswissenschaftliche Untersuchung des Art. 4, Abs. 3 GG ergibt, daß er nicht nur „eine positive rechtliche Norm“ ist, sondern als Grundrecht eine Norm „für den Ausgleich zwischen der Freiheit des einzelnen und seinen Bindungen in der Gesamtheit der materiellen Ordnung“ (140). An ihm „legitimiert“ sich der Staat als wirkliche Ordnungsmacht, indem er neben seine bindende Autorität gleichberechtigt die Gewährung der Gewissensfreiheit für den einzelnen setzt. Hiermit öffnet er aber nicht der individuellen Willkür gegenüber dem Staat die Tür (was zur Anarchie führen würde), sondern „ruft den Menschen in die Verantwortung“, indem er in dem Fall der Kriegsdienstverweigerung seine sittliche Haltung in den für ihn in der Gemeinschaft gegebenen Situationen realisieren soll. („Integration“ nennt Verf. dies.) Mit rechtspositivistischen Ideen kann die Frage nicht gelöst werden: der Staat ist in der Natur des Menschen grundgelegt und hat Aufgaben vor dem positiven Recht, und seine Grenzen sind gegeben mit der Tatsache, daß die Bürger Personen sind, die sich einem totalen Anspruch des Staates wesensmäßig entziehen durch das Gewissen. Andererseits ist aber auch das Gewissen nicht autonom, denn der Mensch als Einzelwesen ist zugleich wesensmäßig auf die Gemeinschaft bezogen. Dies klar herausgearbeitet zu haben ist ein Verdienst der Untersuchung Leders. Verf. erörtert zuerst die Geschichte der Entwicklung des Problems, dann den Begriff der Kriegsdienstverweigerung und deren verschiedene mögliche Arten, insbesondere auch die „Gewissensklausel“; danach die Lehre vom Widerstand gegen die Staatsgewalt. Von selbst stellt sich die Frage nach der Erlaubtheit des Krieges und das Problem des Pazifismus. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Ausführungen über die Frage nach Wesen und Funktion des Gewissens und der Bedeutung der Gewissensfreiheit, von wo dann die Endbeurteilung des Themas ihre Lösung findet. Gerade diese letzten Ausführungen sind — wie übrigens die ganze Arbeit — nüchtern, klar, abgewogen und überwinden die Versuchung, das Gewissen nur subjektiv, unabhängig zu sehen, zeigen vielmehr deutlich auch seine Gebundenheit auf. Der Theologe kann ihnen darum gerne zustimmen und auch darin, daß die juristische und staatspolitische Betrachtung des Problems der ethischen nicht entbehren kann. Uns scheint, daß das Ziel der Arbeit erreicht ist: „... ein neues Verständnis dieses Grundrechtes“ (3) angeregt zu haben“ und „... einen Beitrag zur Interpretation dieser Verfassungsnorm und damit zur Verfassungsrechts- und Staatstheorie zu leisten“ (7). An diesem Buch kann keiner mehr vorbeigehen, der ernstzunehmend über die Kriegsdienstverweigerung spricht oder schreibt.

N. Seelhammer

#### DOGMATIK

Bouëssé, Humbert OP: Le sacerdoce chrétien. — Paris-Bruges: Desclée de Brouwer (1957). 208 S. (Textes et études théologiques) brosch. 95,— bfrs.

Da das Buch kein Inhaltsverzeichnis vorlegt, muß man es durchgehen, um festzustellen, wie sehr es dem Aquinaten folgt. Es blickt in die Weite der ganzen Heilsgeschichte, vom

Paradise an über die Zeiten des Naturgesetzes und des mosaischen Bundes bis hinauf zu Jesus selbst, um von da abzustiegen zum Priestertum der Apostel und unserer apostolischen Kirche. Das Laienpriestertum nennt B. mit Thomas ein geistiges, obwohl damit nicht genug gesagt ist von seinem Inhalte und seinem Unterschiede zum hierarchischen Priestertum. Durch die Bindung an Thomas ist es B. nicht gelungen, den Episkopat in seiner ganzen Hoheit aufleuchten zu lassen. Das Buch verdient zur besinnlichen Lesung empfohlen zu werden.

I. Backes

Montcheuil, Yves de S. J.: Kirche und Wagnis des Glaubens. Ins Deutsche übers. v. A. Künneke. — Freiburg: Herder (1957). IX, 202 S. Lw. 10,80 DM.

Diese vor Studenten in Paris während des Krieges gehaltenen Vorträge zeichnen sich aus durch die heilsgeschichtliche Schau der Kirche und die sich daraus ergebende Wesensbestimmung.

I. Backes

Journet, Charles: La Messe. Présence du Sacrifice de la Croix. — Paris-Bruges: Desclée de Brouwer (1957). 376 S. (Textes et études théologiques.) brosch. 150,— sfrs. J. geht von der Glaubenswahrheit aus, daß wir alle zur Ordnung der Erlösung gehören, die durch das Opfer Christi geschah. Damit die späteren Geschlechter an diesem Erlösungsopfer teilnehmen können, hat Christus das Abendmahl gefeiert und zu wiederholen geboten. Diese Feier war schon Opfer und, wie J. annimmt, Beginn des Kreuzesopfers. Um die Beziehung zwischen Kreuzesopfer und Meßopfer auszudrücken, spricht J. von einer je anderen Gegenwart desselben Opfers. Er legt nicht den Hauptwert darauf, daß vi verborum in der Wandlung der Opferleib und das Opferblut Christi unter den getrennten Gestalten gegenwärtig werden, sondern betont, daß der verherrlichte Christus, also die Person, substantiell gegenwärtig wird. Auch der Opferakt am Kreuze, den der Herr in seiner Glorie allezeit „ratifiziert“, wird gegenwärtig durch seine wirkende Kraft, die uns geistig anrührt. So können die Christen aller Zeiten in das Ereignis des Kreuzesopfers eintreten, abgestuft in kultischem Rang und in der gnadenhaften Liebe. Geopfert wird in der heiligen Messe zu oberst Christus selbst, obwohl es genauer wäre zu sagen, sein Leib und Blut werde, unter dem Symbol der Trennung im Tode, geopfert. Andernfalls läßt sich die unumgängliche Pflicht zur Doppelkonsekration nur aus dem Befehlswort Christi und seiner Kirche begründen. J. spricht auch von Brot und Wein als wirklichen Opfergaben. Nach den Darlegungen über die Geschichte des Begriffs der Transsubstantiation hebt J. hervor, welcher Unterschied sei, wenn die Philosophie oder die Naturwissenschaft das Wort Materie verwendet. Die Kommunion erklärt J. im Anschluß an Thomas, ohne sie zunächst als Opfermahl zu würdigen. Da die Aussagen der Liturgie hinter dem Geheimnis des eucharistischen Opfers zurückbleiben, stellt J. zusammen, wie die Theologie vom Mittelalter bis heute das Mysterium zu erklären versucht hat. Das Buch verdient, dem Klerus zur besinnlichen und kritischen Lektüre empfohlen zu werden.

I. Backes

Lexikon der Marienkunde. Hrsg. von K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes, J. Tyckal. 1. Lieferung: Aachen-Anath. — Regensburg: Pustet 1957. 191 S. kart. 9,50 DM.

Das seit Jahren angekündigte Lexikon hat nun zu erscheinen begonnen. Die Herausgeber, die Fachleiter (u. a. für Dogmengeschichte Otto Stegmüller, für Exegese Johannes Michl, für Kirchengeschichte Hermann Tüchle) und Mitarbeiter wie A. Freitag, A. Fries, F. Mußner und G. Söll bürgen für die Auswahl der Stichworte und den gediegenen Inhalt der einzelnen Artikel, zu denen sich oft mehrere Bearbeiter zusammengetan haben. Beachtlich ist der Freimut in den Artikeln Aberglaube und Amulett. Dagegen ist die Behauptung, Abaelard sei ein Verteidiger der Lehre von der unbefleckten Empfängnis gewesen, nicht hinreichend begründet. Dieser Irrtum dürfte wohl dem Bearbeiter L. Barbian anzurechnen sein. In dem Artikel Xhnenmadonna sind die Ausführungen von Alois Thomas in Christliche Kunst 31 (1934/5) 129—139 nicht erwähnt. Gute Wiedergaben marianischer Kunstwerke und Heiligtümer sind ein besonderer Schmuck des Lexikons, das sehr zu empfehlen ist.

I. Backes

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Riedinger, Utto OSB.: Propheten oder Gaukler? Der Christ und die Astrologie. — München: Pfeiffer (1957). 30 S. geh. —,60 DM.

„Glaube, dem die Tür versagt, steigt als Aberglaub' durchs Fenster“ ... heute mehr denn je als Aberglaube der Astrologie. Seine Propheten wissen das und nützen es zu florierendem Geschäft. Gut vertraut mit dem Gegenstand und seiner Geschichte weist Riedinger jedermann verständlich nach, daß die Astrologie nichts anderes ist als Pseudowissenschaft und Pseudoreligion, darum freilich auch von magischer Anziehungskraft durch die Jahrhunderte hindurch. Die Kleinschrift gehört in die Schriftenstände der Kirchen.

W. Bartz

Rückert, Georg: Eusebius Amort und das bayerische Geistesleben im 18. Jahrhundert. Für den Druck bearbeitet von Dr. Josef Schöttl. — München: Franz X. Seitz (1956). VIII und 74 S. brosch. 6,— DM.

Wer auch nur das im Anhang beigegebene Verzeichnis der gedruckten (66) und ungedruckten (15) Werke des 1775 verstorbenen Augustiner-Chorherrn Eusebius Amort durchgeht, wird nicht an eine panegyrische Floskel denken, wenn die Grabinschrift in der ehemaligen Stiftskirche zu Polling (Oberbayern) bezeugt: *Scriptorum numero et pondere orbi christiano notissimus*. Für die Gegenwart trifft das „notissimus“ allerdings nicht zu. Dabei hat kein Geringerer als J. H. Newman nachweisbar drei Werke Amorts studiert, und er freut sich, auf seinem Weg, zur Wahrheit des Christentums zu führen, in der Gefolgschaft des Pollingers zu sein. (Vgl. W. Bartz, *Die Demonstratio Catholica des Eusebius Amort und der Konvergenzbeweis John Henry Newmans*, in dieser Zeitschrift 64 [1955] 81—90.) Daß Amorts Leben und Leistung nicht nur theologiegeschichtliches Interesse beansprucht, hat Hermann Lais in seiner Dissertation: *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen*, *Freiburger Theol. Studien* H. 58, Freiburg i. Br. 1941 bewiesen. Wenn Rückerts gründliche Arbeit mithilft, daß sich die Vertreter der Philosophie, der historischen, biblischen, systematischen und praktischen Theologie, die Lehrer der Askese und die Bildner der Welt- und Ordensgeistlichen auf das geistige Erbe des bedeutendsten Theologen des 18. Jahrhunderts in Süddeutschland besinnen, dann hat sie ihre wesentliche Aufgabe erfüllt. W. Bartz

## 25 Jahre deutsche Thomas-Ausgabe

Das 25jährige Jubiläum eines Werkes, das gerade da anfang, wo alles aufzuhören begann, das unter großen Mühen bis in die späten Kriegsjahre weitergeführt wurde, und das seit 1950 — einem Zeitpunkt, da mit dem leiblichen auch der geistige Hunger wieder aufzuhören begann — still weiterwächst, kann nur als eine Frage verstanden werden: Bedeutet dieses Werk etwas für unsere Zeit?

Um zu antworten, bedarf es einer geschichtlichen Besinnung. Der mittelalterliche Denker Thomas von Aquino ist auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Phasen in das deutsche Denken der Neuzeit und Gegenwart eingedrungen. Über die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts und die Theosophie des 17. Jahrhunderts führen manche geheime Wege von dem Theologen des 13. Jahrhunderts ins Zentrum des deutschen Idealismus. Erst heute beginnt man die Vermittlerrolle des dunklen Franz von Baader zu würdigen. Im lebendigen Gespräche mit dem Idealismus steht thomistisches Denken in der Tübinger Schule. Einen Thomismus gegen die Zeit versucht die Neuscholastik der zweiten Jahrhunderthälfte vorzutreiben. Gegenüber ihrer ungeschichtlichen vorwilligen Systematik, in die unkontrollierte Ingredienzen von Rationalismus und Positivismus einfließen, bemühte sich die um die Jahrhundertwende neu erblühende Mittelalterforschung um das echte Bild des Thomas.

In der kurzen philosophischen Hoch-Zeit der zwanziger Jahre, die zugleich eine Zeit theologischer Neubesinnung im evangelischen und katholischen Raum ist, wird die Stimme aus dem Mittelalter in dem Gespräch hörbar, das durch die Schlagworte gekennzeichnet werden kann: Rückkehr zur Metaphysik; Fruchtbarmachung phänomenologischer Betrachtungsweise bis in die Religionsphilosophie hinein; Existenzphilosophie und Dialektische Theologie.

Diese Stimme sprach aber eine fremde Sprache. So entstand — besonders in der katholischen Akademikerschaft — der Ruf nach dem deutschen Thomas. Nachdem ein 1926 begonnener Versuch nicht zum Ziele führte, brachte die Begegnung zweier Männer den Beginn. Die deutsche Dominikanerprovinz hatte sich 1930/31 die Aufgabe der Thomas-Ausgabe zu eigen gemacht. Die Ordensoberen betrauten 1932 P. Heinrich Maria Christmann mit der Hauptschriftleitung. Seine Verhandlungen mit verschiedenen deutschen Verlagen schienen gerade mit einer halben Lösung zu enden, als eine Anfrage aus Österreich kam. Dr. Karl Maria Stepan hatte von sich aus die Initiative zu einer deutschen Thomas-Ausgabe ergriffen, mit den ihm befreundeten Benediktinern von Seckau verhandelt und wandte sich nun an die deutschen Dominikaner, um das Unternehmen auf eine breitere Grundlage zu stellen.

Im November 1932 wurde der Vertrag unterzeichnet, und der Verlag Anton Pustet in Salzburg begann, die Ausgabe herauszubringen. Seit 1950 erschienen die Bände wieder regelmäßig — nun im Gemeinschaftsverlag F. H. Kerle, Heidelberg, und Styria, Graz — Wien — Köln (in der Nachfolge von Anton Pustet). Der 23. und 24. Band der auf 37 Bände und zwei Zusatzbände berechneten Ausgabe sind im Druck.

Paulus Maria Engelhardt OP.



# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

## KIRCHENGESCHICHTE

- Deichmann, Friedrich Wilhelm: Studien zur Architektur Konstantinopels im 5. und 6. Jahrhundert nach Christus. — Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft 1956. 117 S., 32 Abb. (Deutsche Beiträge z. Altertumswissensch. Unter Mitw. v. M. Gelzer, W.-H. Schuchardt u. B. Snell, hrsg. v. G. Walser, H. 4) kart. 29,70 DM.
- Delius, Walter: Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche. — Berlin: Gruyter 1956. 34 S. (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, begr. v. H. Lietzmann, hrsg. v. K. Aland, 178.) brosch. 3,80 DM.
- Maier, Franz Georg: Augustin und das antike Rom. — Stuttgart: Kohlhammer (1956). (Tübinger Beitr. z. Altertumswissensch., hrsg. v. W. Schadewaldt, J. Vogt, O. Weinreich, H. 39.) 221 S. kart. 18,50 DM.
- Pfliegler, Michael: Dokumente zur Geschichte der Kirche. 2. neubearb. u. verm. Aufl. — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia (1957). 738 S. Lw. o. Pr.
- Ricciotti, Giuseppe: L'Imperatore Giuliano l'Apostata secondo i Documenti. — Milano: Mondadori (1956). 346 S. Lw. Lire it. 2500.
- Sirala, Aarne: Gottes Gebot bei Martin Luther. Eine Untersuchung der Theologie Luthers unter besonderer Berücksichtigung des ersten Hauptstückes im Großen Katechismus. — Helsinki 1956: Savon Sanomain Kirjapaino OY. 364 S. kart. (Schr. d. Luther-Agricola-Gesellsch. 11, Ausl. f. Deutschland: Evang. Verlagswerk, Stuttgart.) 16,80 DM.
- Wermter, Ernst Manfred: Kardinal Stanislaus Hosius Bischof von Ermland und Herzog Albrecht von Preußen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560–62). — Münster i. W.: Aschendorff (1957). VI, 83 S. (Reformationsgesch. Stud. u. Texte, begr. v. J. Greving, hrsg. v. H. Jedin, H. 82.) kart. 6,— DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Eichrodt, Walther: Theologie des Alten Testaments. Teil I: Gott und Volk. 5. neub. Aufl. — Stuttgart-Göttingen: Klotz-Vandenhoeck & Ruprecht (1957). XI, 362 S. Lw. 17,20 DM; b. Subskr. 13,80 DM.
- Fohrer, Georg: Elia. — Zürich: Zwingli-Verl. 1957. 96 S. (Abh. z. Theologie d. A u. NT, hrsg. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann, Bd. 31.) kart. 12,— DM.
- Reicke, Bo: Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg 1–7. — Zürich: Zwingli-Verl. 1957. 179 S. (Abh. z. Theologie des A u. NT, hrsg. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann, Bd. 32.) kart. 19,— DM.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND DOGMATIK

- Ampe, Albertus S. J.: Theologia mystica secundum doctrinam beati Joannis Rusbrochii, doctoris admirabilis. — Antwerpen: Ruusbroec-Genootschap 1957. brosch. 16 S. o. Pr.
- Aufhäuser, Johann B.: Stätten besinnlicher Andacht. Eine religionskundliche Studie. — Dingolfing: Wältschmiller'sche Buchdruckerei (o. J.) 32 S. brosch. o. Pr.
- Gössmann, Maria Elisabeth: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters. — München: Hueber 1957. 303 S. Lw. 14,80 DM.



- Jáki, Stanislaus OSB: Les Tendances nouvelles de l'Ecclesiologie. — Roma: Herder 1957. 274 S. (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, hrsg. v. I. Dám OFM; Sectio Philosophico-theologica, Vol. III.) brosch. 35,— DM.
- Lang, Albert: Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religionsphilosophie. — München: Hueber 1957. XII, 267 S. Lw. 11,80 DM.
- Montcheuil, Yves de S. J.: Kirche und Wagnis des Glaubens. Ins Deutsche übers. v. A. Künneke. — Freiburg: Herder (1957). IX, 202 S. Lw. 10,80 DM.
- Scheeben, Matthias Joseph: Handbuch der Katholischen Dogmatik. Sechstes Buch: Gnadenlehre. 3. Aufl. hrsg. v. H. Schauf. — Freiburg: Herder 1957. (Ges. Schriften, in Gem. ... hrsg. v. J. Höfer, Bd. VII.) XLVIII, 428 S. brosch. 25,— DM; Lw. 28,50 DM.
- Walser, Peter: Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre. — Zürich: Zwingli-Verl. 1957. 228 S. (Studien z. Dogmengesch. u. syst. Theologie, hrsg. v. F. Blanke, A. Rich, O. Weber, Bd. 11.) kart. 11,— DM.

#### SOZIOLOGIE UND MORALTHEOLOGIE

- Hildebrand, Dietrich von: Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. (True Morality and its Counterparts, dt. Übers.: H. Stephan.) — Düsseldorf: Patmos (1957). 194 S. Lw. 13,80 DM.
- Nell-Breuning, Oswald von S. J.: Wirtschaft und Gesellschaft heute. II: Zeitfragen. — Freiburg: Herder 1957. VIII, 436 S. Lw. 27,— DM.
- Pribilla, Max S. J.: Mut und Zivilcourage des Christen. Vorw. v. O. Simmel S. J. — Frankfurt a. M.: Knecht-Carolus-Druckerei (1957). 158 S. geb. 6,80 DM.
- Rudolf, Karl: Die Kirche und die Welt des Arbeiters. Wiener Seelsorgetagung vom 2. bis 4. Jänner 1957. — Wien: Seelsorger-Verl. (Herder) 1957. 143 S. kart. 6,80 DM.

#### HOMILETIK UND LITURGIE

- Barsotti, Divo: Christliches Mysterium und Wort Gottes. — Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger 1957. 323 S. Lw. 17,80 DM.
- Hitz, Paul: Verkündigung der Frohbotschaft. Wege zur Erneuerung. Dt. Übers. v. R. Koch. — Colmar/Freiburg i. Br.: Alsatia (1957). 222 S. (Dienst am Heil — Schriften für d. Seelsorge, hrsg. v. K. Becker u. N. Greinacher, Bd. III.) Lw. 12,80 DM.
- Kirchgässner, Alfons: Offene Fenster. Christliche Glossen. 3. Folge. — Frankfurt a. M.: Knecht-Carolus-Druckerei (1957). 235 S. Lw. 8,80 DM.
- Pfleger, Karl: Nur das Mysterium tröstet. — Frankfurt a. M.: Knecht-Carolus-Druckerei (1957). 305 S. Lw. 12,80 DM.

#### VERSCHIEDENES

- Burger, Lisbeth: Die Mädchen aus der Fadengasse. 3. erw. u. verb. Aufl. — Würzburg: Augustinus-Verl. (1957). 272 S. Lw. 11,80 DM.
- Burger, Lisbeth: Die Mauerbergs. 3. Aufl. — Würzburg: Augustinus-Verl. (1957). 336 S. Lw. 12,80 DM.
- Häussler, Friedrich S. J.: Ein edler Priestererzieher Dr. Otto Lutz. Zum Gedächtnis für seine Freunde und Schüler. — Speyer: Pilger-Verl. (o. J.). 68 S. brosch. 3,— DM.
- Platzek, Erhard-W. OFM: Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung seiner Gestalt und seines inneren Gehalts nebst deutscher Übersetzung. — München: Hueber (o. J.). 82 S. Lw. 5,80 DM.
- Siemer, Laurentius OP: Aufzeichnungen und Briefe. Vorw. v. U. Platzke OP. — Frankfurt a. M.: Knecht-Carolus-Druckerei (1957). 250 S. Lw. 10,80 DM.

Wichtige Neuerscheinung!

Johannes Wagner

# ERNEUERUNG DER LITURGIE

AUS DEM GEISTE DER SEELSORGE

unter dem Pontifikat Papst Pius XII.

gr. 8°, 368 Seiten, Ganzleinen mit Kunstdruckumschlag ca. 15,— DM

Als einzige autorisierte Ausgabe in deutscher Sprache bringt dieses hochbedeutsame Buch den vollen Wortlaut aller Referate des Pastoralliturgischen Kongresses in Assisi und der Papstadresse an den Kongreß nebst einem Bericht über den Verlauf der Versammlung. Es gibt damit eine umfassende Einsicht in die Fragen und Probleme, die in der gegenwärtigen Phase der liturgischen Erneuerung im Vordergrund und Brennpunkt des Interesses stehen, und unterrichtet über die von maßgebenden Kirchenfürsten und Fachleuten vorgetragenen Gedanken und Lösungsvorschläge. Keiner, der sich mit den Fragen der liturgischen Erneuerung im Alltag der liturgischen und seelsorglichen Praxis befaßt (und das ist heute jeder Geistliche mit zahlreichen interessierten Laien), kann an diesem Buch vorübergehen, sondern wird es zum Gegenstand ernsthaften Studiums machen.

Die Ausstattung des Buches ist seiner Bedeutung angemessen. In klarer, gut leserlicher Schrift gesetzt, ist es auf bestem holzfreiem Papier gedruckt und in Ganzleinen gebunden. Den Kunstdruck-Schutzumschlag schmückt das Bild des Guten Hirten aus Ravenna.

Das Buch erscheint Anfang Oktober. Wegen der zu erwartenden großen Nachfrage ist zeitige Bestellung ratsam.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

## WERTVOLLE ANREGUNGEN

für die theologischen Wissenschaften, namentlich Dogmatik, Moraltheologie, Exegese und Kirchengeschichte, bieten die folgenden Werke:

**Wladimir Solowjew**

### **Una Sancta**

Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie.

Zwei Bände (Nun vollständig - Band II und III der Solowjew-Ausgabe)

Band I 514 Seiten, Leinen 36,— DM

Band II 476 Seiten, Leinen 31,— DM

**Wladimir Solowjew**

### **Die geistlichen Grundlagen des Lebens**

Übertragen von Ludolf Müller

Sonderdruck aus Band II der Solowjew-Ausgabe

176 Seiten, Leinen 12,40 DM

**Thomas Ohm**

### **Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen**

Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie

Titelaufgabe 1957, XVI, 544 Seiten, Leinen 22,— DM

**Bernhard Häring**

### **Das Gesetz Christi**

Moraltheologie in einem Band für Priester und Laien

4. Auflage - 1448 Seiten, Leinen 48,— DM

DURCH DEN BUCHHANDEL

Verlangen Sie bitte Einzelprospekte und den Gesamtkatalog mit Neuerscheinungen und wichtigen Titeln früherer Jahre aus Philosophie, Theologie, Religionswissenschaft und Christlicher Archäologie.

**ERICH WEWEL VERLAG · FREIBURG IM BRSG.**

Neu! Wichtig und wertvoll!

A. M. Graw

## **In Liebe vollendet**

Liturgie und Leben

8°, 215 Seiten, Ganzleinen mit Schutzumschlag 7,80 DM

Jeder Seelsorger weiß, wie entscheidend wichtig es ist, den „Geist der Liturgie“ für die Formung und Durchdringung des täglichen Lebens in Familie, Beruf und Gesellschaft wirksam werden zu lassen. Dazu genügt es nicht, Sitte und Brauchtum zu beleben, wiewohl auch das wertvoll ist. Vielmehr muß der Ansatz und der Grund des ganzen Lebens aus der Tiefe neu gelegt werden. Wie das möglich ist, u. zw. gerade aus liturgischem Geist, wird in diesem bedeutungsvollen Buch gezeigt, das aus einem langen Mitleben der Liturgie und aus großer Lebens- und Menschenkenntnis erwachsen ist. Jeder Geistliche sollte es nicht nur selbst lesen, sondern allen ernsthaften Laien, auch jungen Menschen und auch Mitgliedern klösterlichen Gemeinschaften, empfehlen.

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

NEUERSCHEINUNG HERBST 1957

PIE DUPLOYÉ OP

## **Rhetorik und Gotteswort**

Aus dem Französischen übertragen von Oswalt von Nostitz

94 Seiten, Leinenband 6,80 DM

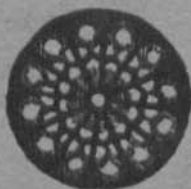
Die Wurzel der Predigtkrise in unseren Tagen sieht der in Frankreich wohlbekannte Dominikaner in dem mangelnden Mut, die schöpferischen, dichterischen Kräfte des Menschen im Priester ins Spiel zu bringen. Strengste Lehrdisziplin und Nüchternheit der Verkündigung, die dem Gotteswort der Bibel allenthalben den Vortritt läßt, müssen zusammengehen mit der Entfaltung dieses „poetischen“ Elements. — Die leidenschaftliche Auseinandersetzung eines Priesters mit seiner Aufgabe wird zum stürmischen Bekenntnis eines reich instrumentierten, in allen Dingen des Lebens und der Bildung tief verwurzelten, vorab aber liebenden Menschen, ein kühnes Pamphlet, wenn man so will, und fast eine Dichtung.

Zu beziehen durch Ihren Buchhändler!



**PATMOS-VERLAG DUSSELDORF**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMÄLEREI**  
**TRIER/MOSEL**  
**SÄÄRSTR. 39 · TELEFON 2938**

*Über 100 Jahre*  
gilt unsere besondere Pflege der

**Kath. Theologie**  
**und Liturgik**

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit - besonders jetzt zu  
Weihnachten - unverbindlich zur  
Verfügung.

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492



Spezialhaus für  
**Mittelmoselweine**  
**R. Lentzen-Deis**  
K.-G.  
**Bernkastel-Kues**  
an der Mosel

Mosweinlieferant · Weingroßhandlung  
Ausländische · Süsse · Mosweine

*Jetzt in 6. Auflage*

Wilhelm Bartz

**Falsche Propheten**

48 Seiten, broschiert 0,50 DM

Das bewährte Aufklärungsschriftchen  
über „Jehovas Zeugen“ —  
die „Neuapostolische Kirche“ —  
die „Siebenten - Tags - Adventisten“  
gehört in den Schriftenstand jeder  
Kirche. Die soeben erschienene sechste  
Auflage ist auf den neuesten Stand  
gebracht.

**Paulinus - Verlag Trier**



